

# ಅಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿವ್ಯಾಸಗಳು

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧಕರು  
ನೋರಾಜಿ .ಕೆ.ಎಸ್.

ಮೋಗಿನವರವರು  
ಡಾ. ಜಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ  
ಮಹಾ ಪ್ರಾಚಾರ್ಯರು  
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಭ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ



ಭಾರತೀಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ  
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಭ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ  
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ  
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆ ೨೨೬  
೨೦೧೮



ಪರಾಮರ್ಶೆಗೆ ಮಾತ್ರ



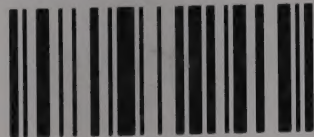
“ಸಿರಿಗನ್ನಡ” ಗ್ರಂಥಾಲಯ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ  
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಜಿಲ್ಲಾ ೨೭೬.

654  
91.654

അക്ഷര ഗ്രന്ഥാലയം  
കുറ്റാലം, തൃശ്ശൂർ

AKSHARA GRANTHALAYA



ACC.NO. 049544













# ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಾಲಯ  
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

ಸಂಶೋಧಕರು  
ನಟರಾಜ .ಕೆ.ಎಸ್.

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು  
ಡಾ. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ  
ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು  
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ



ಭಾಷಾ ನಿಕಾಯ  
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ  
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ  
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

೨೦೧೪



120

சென்னை மாநகராட்சி நிர்வாகப் பேரவை

மாநகராட்சி நிர்வாகப் பேரவை அலுவலகம், சென்னை

மாநகராட்சி நிர்வாகப் பேரவை  
மாநகராட்சி நிர்வாகப் பேரவை

8100.9  
NAT a

049544

26



மாநகராட்சி நிர்வாகப் பேரவை  
மாநகராட்சி நிர்வாகப் பேரவை  
மாநகராட்சி நிர்வாகப் பேரவை  
மாநகராட்சி நிர்வாகப் பேரவை

சென்னை

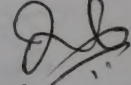


## ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ದೃಢೀಕರಣ ಪತ್ರ

ನಟರಾಜ ಕೆ.ಎಸ್. ಇವರು, 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು' ಎಂಬ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದು, ಇದನ್ನು ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಯಾವುದೇ ಭಾಗವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಪದವಿ ಅಥವಾ ಇತರ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತು ಇದು ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಇಡಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಮುದ್ರಣಗೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಮೂಲಕ ದೃಢೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು



ಡಾ. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ

ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೭

ದಿನಾಂಕ : ೨೨.೧೨.೨೦೧೪

ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ





## ಸಂಶೋಧಕರ ಘೋಷಣಾ ಪತ್ರ

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಎಂಬ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದ ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾದ ಡಾ. ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಇವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಯಾವುದೇ ಭಾಗವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಪದವಿ ಅಥವಾ ಇತರ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತು ಇದು ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಇಡಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಮುದ್ರಣಗೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಮೂಲಕ ಘೋಷಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಸಂಶೋಧಕರು



ನಟರಾಜ .ಕೆ.ಎಸ್.

ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ  
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ  
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ  
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

ದಿನಾಂಕ : ೨೨.೧೨.೨೦೧೪

ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ





## ಪರಿವಿಡಿ

ಅಧ್ಯಾಯ : ಒಂದು

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

೧ - ೮

೧.೧. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ

೧.೨. ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

೧.೩. ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ

ಅಧ್ಯಾಯ : ಎರಡು

ಇದುವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ

೯ - ೩೬

೨.೧. ನಾಟಕಗಳ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು

೨.೨. ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು-ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು

೨.೩. ನಾಟಕಗಳ ಆಶಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು

೨.೪. ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆ ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು

೨.೫. ನಾಟಕಕಾರರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ : ಮೂರು

ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ

೩೭ - ೭೩

೩.೧. ಜಾತಿ : ಸಾಮಾಜಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು

೩.೨. ಜಾತಿ : ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು

೩.೨.೧. ಜಾತಿ : ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು

೩.೨.೨. ಜಾತಿ : ವಿಚಾರ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ : ನಾಲ್ಕು

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರನೆಲೆ

೭೪ - ೧೨೭

೪.೧. ಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆಲೆ

೪.೨. ಕಾಯಕ ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಯ ನೆಲೆ

೪.೩. ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆ

೪.೪. ಭಾಷೆ, ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದ ನೆಲೆ

೪.೫. ಪಾತ್ರಗಳ ವರ್ತನೆ, ಸ್ವಭಾವಗಳು ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟಿನ ನೆಲೆ

೪.೬. ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅಪಮಾನದ ನೆಲೆ





ಅಧ್ಯಾಯ : ಐದು

ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆ

೧೨೮ - ೧೨೫

೫.೧. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ

೫.೨. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವ

೫.೨.೧. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಸಮರ್ಥನೆ

೫.೨.೨. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ನಿರಾಕರಣೆ

೫.೨.೩. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು

(ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಬದಲಾಗದ ಸ್ವರೂಪ)

೫.೩. ಮತಾಂತರ : ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮೀಯರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ : ಆರು

ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪ

೧೨೬ - ೧೮೮

೬.೧. ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಕಡೆಗೆ

(ಜಾತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿ)

೬.೨. ಪ್ರತಿರೋಧದಿಂದ ಬಂಧನದ ಕಡೆಗೆ

(ಜಾತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಬಂಧನ)

ಅಧ್ಯಾಯ : ಏಳು

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಯಾಮಗಳು

೧೮೯ - ೨೧೨

ಅಧ್ಯಾಯ : ಎಂಟು

ಸಮಾರೋಪ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳು

೨೧೩ - ೨೧೯

ಗ್ರಂಥಯುಗ

೧. ಮೂಲ ಪಠ್ಯಗಳು

೨೨೦

೨. ನೆರವಾದ ಪಠ್ಯಗಳು

೨೨೧

೩. ಲೇಖನಗಳು

೨೨೬





ಅಧ್ಯಾಯ : ಒಂದು

## ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

---

೧.೧. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ

೧.೨. ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

೧.೩. ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ





ಅಧ್ಯಾಯ : ಒಂದು

## ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

### ೧.೧. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ

೧

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆ ಇದೆ. ಅನುವಾದಗಳಿಂದಲೇ ಈ ಪರಂಪರೆ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ, ಬೆಂಗಾಲಿ, ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹಲವು ನಾಟಕಗಳು ಅನುವಾದವಾಗಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಅನುವಾದಗಳು ಸಿಂಗರಾರ್ಯನ 'ಮಿತ್ರಾವಿಂದಾ ಗೋವಿಂದ' (ರತ್ನಾವಳಿ), ಚುರುಮುರಿ ಶೇಷಗಿರಿರಾಯ 'ಶಾಕುಂತಲ ನಾಟಕ' (ಕಾಳಿದಾಸನ ಶಾಕುಂತಲ), ಬಸವಪ್ಪ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಾಕುಂತಲ, ವಿಕ್ರಮೋರ್ವಶೀಯ, ರತ್ನಾವಳಿ, ಭವಭೂತಿಯ 'ಉತ್ತರರಾಮ ಚರಿತೆ' ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಮೃಚ್ಛಕಟಿಕ'ವನ್ನು ನಂಜನಗೂಡು ಸುಬ್ಬರಾವ್ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು, ಗರಣಿ ವೈ ಕೃಷ್ಣಚಾರ್ಯರು ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹರ್ಷವರ್ಧನನ 'ನಾಗಾನಂದ'ವನ್ನು, ದೊಂಡೋ ನರಸಿಂಹ ಮುಳಬಾಗಿಲರು 'ಮಾಳವಿಕಾಗ್ನಿ ಮಿತ್ರ'ವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಯರಾಮಚಾರ್ಯರು 'ಚಂಡಕೌಶಿಕ', 'ವೇಣೀಸಂಹಾರ'ವನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭವಭೂತಿಯ 'ಉತ್ತರರಾಮ ಚರಿತೆ' ಭಟ್ಟನಾರಾಯಣನ 'ವೇಣೀಸಂಹಾರ', ರಾಜಶೇಖರನ 'ಕರ್ಪೂರ ಮಂಜರಿ ಪರಿಣಯ', ಕ್ಷೇಮೀಶ್ವರನ 'ಚಂಡಕೌಶಿಕ'ಗಳು ಅನುವಾದವಾಗಿವೆ. ಶ್ರೀಹರ್ಷನ 'ರತ್ನಾವಳಿ', 'ನಾಗಾನಂದ', 'ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿಕ' ನಾಟಕಗಳು ಅನುವಾದವಾಗಿವೆ. ಭಾಸನ 'ಸ್ವಪ್ನವಾಸವ ದತ್ತ'ವನ್ನು ದೇವಶಿಖಾಮಣಿ ಆಳಸಿಂಗಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಧಾರಾವಾಡ ಬೀ.ಜೀ. ಹುಲಿ ಕವಿಯವರು ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಪ್ರತಿಮ ನಾಟಕ'ವನ್ನು ಮೈಸೂರಿನ ಸೀತಾರಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು, 'ದೂತವಾಕ್ಯ'ವನ್ನು ಕಡಬದ ನಂಜುಂಡಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಕೆ.ಆರ್. ರಾಮಸ್ವಾಮಿಗಳು ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

### ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಅನುವಾದಗಳು

ಶ್ರೀಕಂಠೇಗೌಡರು 'ಪ್ರತಾಪರುದ್ರದೇವ' (ಮ್ಯಾಕ್‌ಬೆತ್), 'ಪ್ರಮೀಳಾರ್ಜುನೀಯಂ' (ಎ ಮಿಡ್ ಸಮ್ಮರ್ ನೈಟ್ಸ್ ಡ್ರೀಮ್), ಬಸವಪ್ಪಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು 'ಶೂರಸೇನ ಚರಿತೆ' (ಓಥೆಲೊ), ಗೊಂಡೊ ಚುರುಮುರಿಯವರು 'ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್' (ಓಥೆಲೊ), ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಅವರು 'ಹೇಮಚಂದ್ರ ರಾಜವಿಲಾಸ' (ಕಿಂಗ್ ಲಿಯರ್), ಸಿ. ಆನಂದರಾಯ 'ರಾಮವರ್ಮ ಲೀಲಾವತಿ' (ರೋಮಿಯೋ ಆಂಡ್ ಜೂಲಿಯೆಟ್), ಕೆರೂರು ವಾಸುದೇವಚಾರ್ಯ 'ವಸಂತಯಾಮ ನೀ ಸ್ವಪ್ನಚಮತ್ಕಾರ'





(ಎ ಮಿಡ್ ಸಮ್ಪರ್ ನೈಟ್ಸ್ ಡ್ರಿಮ್), 'ಸುರತ ನಗರದ ಶ್ರೇಷ್ಠಿ' (ಎ ಮರ್ಚಂಟ್ ಆಫ್ ವೆನಿಸ್), 'ಪತಿವಶೀಕರಣ' (ಗೋಲ್ಡನ್ ಸ್ಕ್ವೇರ್ನ ಶೀ ಸ್ಪೂಪ್ಸ್ ಟು ಕಾನ್‌ಕಾರ್), 'ರಮೇಶ ಲಲಿತಾ' (ರೋಮಿಯೋ ಆಂಡ್ ಜುಲಿಯಟ್), ಡೆಪ್ಯೂಟಿ ಚೆನ್ನಬಸಪ್ಪ 'ನಗರದವರನ್ನು ನಗಿಸುವ ಕಥೆ' (ಕಾಮಿಡಿ ಆಫ್ ಎರರ್ಸ್), ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' (ಎಜಾಕ್ಸ್), 'ಪಾರಸಿಕರು', 'ಈಸ್ಟಿಲಿಸ್' ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಬಿರುಗಾಳಿ', 'ರಕ್ತಾಕ್ಷಿ', ಡಿ.ವಿ. ಗುಂಡಪ್ಪನವರ 'ಮ್ಯಾಕ್‌ಬೆತ್', ಎ.ಎನ್. ಮೂರ್ತಿರಾವ್ 'ಮೊಲಿಯರ್‌ನ ಎರಡು ನಾಟಕಗಳು', ಕೆ.ರಾಘವಚಾರ್ 'ಅಂತಿಗೊನೆ' (ಸಾಪೋಕ್ಲಿಸ್), 'ಅಗಮೆಮ್ನಾನ್' (ಈಸ್ಟಿಲಿಸ್), ಈಡಿಪಸ್ ದೊರೆ. ಲಂಕೇಶ ಅವರು 'ದೊರೆ ಈಡಿಪಸ್', 'ಅಂತಿಗೊನೆ', ಎಚ್.ಎಂ. ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಅವರು 'ಅಯಾಸ್', ಎಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ 'ಮಾರನಾಯಕನ ದೃಷ್ಟಾಂತ', 'ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ಸ್ವಪ್ನನೌಕೆ', ಜಿ.ಎನ್. ರಂಗನಾಥರಾವ್ 'ರೋಮಿಯೋ ಜುಲಿಯಟ್', ಆಂಟನಿ-ಕ್ಲಿಯೋಪಾತ್ರ, ಎನ್.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮಿನಾರಾಯಣಭಟ್ಟ 'ಟೈಲ್ಸ್ ನೈಟ್', ಓ.ಎನ್. ನಾಗಾಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರ 'ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರು (ಚೆಕಾವ್)', ಮರುಳುಸಿದ್ದಪ್ಪ ಕೆ. ಅವರು ಮೀಡಿಯಾ (ಯೂರಿಪಿಡಿಸ್), ಪರ್ವತವಾಣಿ 'ಉಂಡಾಡಿ ಗುಂಡ' (ಷಿ ಸ್ಪೂಪ್ಸ್ ಟು ಕಾನ್‌ಕಾರ್)

### ತಮಿಳು ಅನುವಾದಗಳು

ಟಿ.ಆರ್. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಂ 'ತಣ್ಣೀರು ತಣ್ಣೀರು'(ರಂಗನಾಟಕ), ಪಾನ್ಯಂ ಸುಂದರಶಾಸ್ತ್ರಿ 'ತಪತಿ ಸಂವರಣಂ', ಎಂ.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮಣಾಚಾರ್ 'ನಿರಾಪರಾಧಿ ಹಾಗೂ ವಿಶೇಷ ಅತಿಥಿ', ಎಚ್.ಎಂ. ಆರಾಧ್ಯ 'ಪ್ರಿಯಂವಧಾ', ಎಂ.ಎ. ನರಸಿಂಗ ಐಯ್ಯಂಗಾರ್ ಮತ್ತು ಎಚ್.ಎನ್. ರಾವ್ ಬ್ರದರ್ಸ್ 'ಶಾಂತಿ ನಿವಾಸ'.

### ಬೆಂಗಾಲಿ ಅನುವಾದಗಳು

ಶ್ರೀನಿವಾಸ.ವಿ.ಸುತ್ರಾವೆ 'ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಟಾಗೋರ್ ಎರಡು ನಾಟಕಗಳು'(ನರ್ತಕಿಯ ಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಚಾಂಡಾಲಿಕ), ಎನ್.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮಿನಾರಾಯಣ ಭಟ್ಟ 'ಇಸ್ಪೀಟ್ ರಾಜ್ಯ'(ಪಾಸೆರ್ ದೇಶ), ಪ್ರೇಮ ಕಾರಂತ 'ಕುರುಡು ಕಂಚಾಣ (ಶಂಭು ಮಿತ್ರ), ನಾಗರಾಜ 'ನೂರ್ ಜಹಾನ್', ಗಂಗಾಧರಸ್ವಾಮಿ 'ಬಾದಲ್ ಸರ್ಕಾರ್ ಅವರ 'ಮೆರವಣಿಗೆ', ನಗರಗೇರಿ ರಮೇಶ್ 'ನೀರು', ಬಿ.ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಯ್ಯ 'ಚಿರಕುಮಾರಸಭಾ'(ನಾಟ್ಯಕಾದಂಬರಿ-ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಟಾಗೋರ್), ಎನ್.ಕೆ. ಭಾರತಿ ರಮಣಾಚಾಯ್ಯ 'ಹಾಸ್ಯ ಕೌತುಕ', ಕೆ.ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ 'ರಕ್ತ ಕಣಿವೆ', ಅಹೋಬಲ ಶಂಕರ 'ಬಲಿದಾನ', ಶ್ರೀನಿವಾಸ. ವಿ. ಸುತ್ರಾವೆ 'ಮುಕ್ತಾ ಧಾರಾ', ನಾರಾಯಣ ಸಂಗಮ 'ಅಚಲನಾಯಕನ ನಾಟಕ', ಶ್ರೀಮತಿ ಪಂಕಜ ಶ್ರೀನಾಥ್, ಅಹೋಬಲ ಶಂಕರ 'ನರ್ತಕಿಯ ಪೂಜೆ'(ರೂಪಕ), ಎಂ.ಪಿ. ಪ್ರಕಾಶ್ 'ಸೂರ್ಯ ಶಿಕಾರಿ'.

೨

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ನಾಟಕಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವೆ. 'ಮಿತ್ರಾವಿಂದ ಗೋವಿಂದ'ವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಸ್ವತಂತ್ರ ನಾಟಕ ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ

೨





ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹಲವು ನಾಟಕಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವೆ. ಪೌರಾಣಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಜನಪದೀಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಈ ನಾಟಕಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವೆ.

### ಪೌರಾಣಿಕ ವಸ್ತು

ಬೆಳ್ಳಾವೆ ನರಹರಿಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಯ್ಯ ಅವರು 'ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ', ನಂಜನಗೂಡು ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ ವರದಾಚಾರ್ಯರು 'ರತ್ನಾವಳಿ ಕಂಪನಿ', 'ಸೀತಾಪರಿಣಯ', 'ಸೀತಾಸ್ವರ್ಣಮೃಗ', 'ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಧಾನ', 'ಧೃವವಿಜಯ', ಬೆಳ್ಳಾವೆ ನರಹರಿಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅವರ 'ಮಹಾತ್ಮ ಕಬೀರದಾಸ', 'ಹೇಮರೆಡ್ಡಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮ', 'ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಪಾರಿಜಾತ', ದೇವಶಿಖಾಮಣಿ ಆಳಸಿಂಗಾಚಾರ್ಯ ಅವರ 'ಶ್ರೀಮತಿ ಪರಿಣಯ', ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ', 'ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳು', 'ಸ್ಮಶಾನ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ', 'ಕಾನೀನ', ಬಿ. ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಯ್ಯ ಅವರ 'ಯಾಜ್ಞಸೇನಿ', 'ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ' ಕೆರೂರು ವಾಸುದೇವಚಾರ್ಯ 'ನಳದಮಯಂತಿ', ಗರುಡ ಸದಾಶಿವರಾಯರ 'ಶ್ರೀರಾಮಪಾದುಕ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ', 'ಕಂಸವಧೆ'. ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ 'ಗದಾಯುದ್ಧ' ಮತ್ತು 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್', ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಆಯ್ಯಂಗಾರ್ 'ಶಾಂತಾ', 'ಸಾವಿತ್ರಿ', 'ಉಷಾ', 'ತಿರುಪಾಣಿ', ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ 'ಹೆಬ್ಬೆರಳು', ಜಿ.ಪಿ. ರಾಜರತ್ನಂ ಅವರ 'ಬಾಹುಬಲಿ ವಿಜಯಂ', 'ಗುಮ್ಮಟ ಶಿಲ್ಪ', ದೇವುಡು 'ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ' ಸಿ.ಕೆ. ವೆಂಕಟರಾಮಯ್ಯ ಅವರ 'ನಚಿಕೇತ', 'ಮಂಡೋಧರಿ', 'ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿನಿ'. ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ 'ಆಗ್ರಹ', ಎಸ್.ವಿ. ರಂಗಣ್ಣ ಅವರ 'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ನಾಟಕ', 'ಉತ್ತರಕುಮಾರ', ಎಚ್.ಎಸ್. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಕಂಸಾಯಾಣ', 'ಊರ್ಮಿಳಾ', 'ಮಂಥರಾ', 'ಅಗ್ನಿ ವರ್ಣ'. ಕಡಂಗೊಡ್ಲು ಶಂಕರಭಟ್ಟ 'ಗುರುದಕ್ಷಿಣೆ', 'ಹಿಡಿಂಬೆ'. ಅ.ನ. ಕೃಷ್ಣರಾಯ ಅವರ 'ಸ್ವರ್ಣಮೂರ್ತಿ', 'ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪು'. ಎಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಅವರ 'ನಿಜಗುಣಶಿವಯೋಗಿ'. ಶ್ರೀರಂಗರ 'ಸಿರಿಪುರಂದರ', 'ಸಂಜೀವನಿ', 'ಸಾವಿತ್ರಿ', ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ 'ಏಕಲವ್ಯ'. ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡ್ ಅವರ 'ಹಯವದನ', 'ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ', 'ಯಯಾತಿ'. ನಿಸರ್ಗಪ್ರಿಯ ಅವರ 'ಶುನ್ಯಶೈವ', 'ಅಗ್ನಿ'. ಶೂದ್ರ ಶ್ರೀನಿವಾಸ 'ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ'.

### ಜನಪದೀಯ ವಸ್ತು

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರು 'ಸಿರಿಸಂಪಿಗೆ', 'ಜೋಕುಮಾರ ಸ್ವಾಮಿ', 'ಋಷ್ಯಶೃಂಗ', 'ಹೇಳ್ತೇನಕೇಳಾ'. ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡ್ ಅವರ 'ನಾಗಮಂಡಲ', 'ಹಯವದನ'. ಎಚ್.ಎಂ. ಚನ್ನಯ್ಯ 'ಎಲ್ಲರಂಥವನಲ್ಲ ನನ್ನ ಗಂಡ', ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ ಅವರ 'ಗೋಕರ್ಣದ ಗೌಡಶಾನಿ', 'ಟಿಂಗರ ಬುಡ್ಡಣ್ಣ'.

### ಚರಿತ್ರೆಯ ವಸ್ತು

ಸಂಸ 'ಬಿರುದಂತೆಂಬರ ಗಂಡ', 'ಎಗಡ ವಿಕ್ರಮರಾಯ', 'ಬೆಟ್ಟದರಸು', 'ವಿಜಯನಾರಸಿಂಹ'. ಎಂ.ಆರ್. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ 'ಕಂಠೀರವ ವಿಜಯ'. ಡಿ.ವಿ. ಗುಂಡಪ್ಪ 'ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ' 'ಕಾಕನಕೋಟೆ', 'ಶಿವಭಕ್ತಪತಿ'. ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರ 'ಮಹಾಚೈತ್ರ', ಲಂಕೇಶರ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ', 'ಗುಣಮುಖಿ', ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡರ 'ತಲೆದಂಡ', 'ಶುಘಲಕ್', 'ಟಿಪ್ಪು ಸುಲ್ತಾನ್ ಕಂಡ ಕನಸು', 'ಬಲಿ'. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ 'ಶಿವರಾತ್ರಿ'.





## ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತು

ಸಿಂಗಿರಾರ್ಯನ 'ಇಗ್ಗಪ್ಪ ಹೆಗ್ಗಡೆಯ ವಿವಾಹ ಪ್ರಹಸನ', 'ಕನ್ಯಾವಿಕ್ರಯ', ಕೈಲಾಸಂ ಅವರ 'ಟೊಳ್ಳುಗಟ್ಟಿ', 'ವೈದ್ಯನ ವ್ಯಾಧಿ', 'ಸೂಳೆ', 'ಪೋಲಿ ಕಿಟ್ಟಿ', 'ಬಹಿಷ್ಕಾರ'. ಶ್ರೀರಂಗರ 'ಹರಿಜನ್ವಾರ', 'ಪ್ರಪಂಚ ಪಾಣಿಪತ್ತು', 'ನರಕದಲ್ಲಿ ನರಸಿಂಹ', 'ಸಂಧ್ಯಾಕಾಲ', 'ಮುಕ್ಕಣ್ಣ ವಿರಾಟ ಪುರುಷ', 'ಅಧಿಕ ಮಾಸ'. ವಿ.ಕೃ. ಗೋಕಾಕ್ ಅವರ 'ಜನನಾಯಕ'. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ 'ಆಮನಿ'. ಜಿ.ಬಿ. ಜೋಶಿ ಅವರ 'ಮೂಕಬಲಿ', 'ಕದಡಿದ ನೀರು'. ಲಂಕೇಶ ಅವರ 'ಟಿ ಪ್ರಸನ್ನನ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮ', 'ತೆರೆಗಳು'. ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡ ಅವರ 'ಅಂಜುಮಲ್ಲಿಗೆ'.

## ಅಸಂಗತ ವಸ್ತು

ಲಂಕೇಶರ 'ತೆರೆಗಳು', 'ಸಿದ್ಧತೆ', 'ಪೊಲೀಸರಿದ್ದಾರೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ', 'ಕ್ರಾಂತಿ ಬಂತು ಕ್ರಾಂತಿ'. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರ 'ನಾರ್ಸಿಸ್', 'ಜಾಳೇಶ'. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ ಅವರ 'ಕುಂಟ ಕುಂಟ ಕುರುವತ್ತಿ', 'ಅಪ್ಪ'. ನ.ರತ್ನ ಅವರ 'ಗೋಡೆ ಬೇಕೆ ಗೋಡೆ', 'ಎಲ್ಲಿಗೆ', 'ಬೊಂತೆ'. ಚದುರಂಗರ 'ಇಲಿಬೋನು'. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಅವಾಹನೆ'

## ಎಂ.ಫಿಲ್. ಮತ್ತು ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು

ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಓದು ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ರಂಗ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಓದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಎಂ.ಫಿಲ್., ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮುಂತಾದ ಪದವಿಗಳ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಡಿ.ಲಿಟ್. ಪದವಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನೆಡೆದಿವೆ. ದೇವದಾಸ ಕಳಸದ 'ಕನ್ನಡ ವೃತ್ತಿರಂಗಭೂಮಿ ಹಾಗೂ ರಂಗವಿನ್ಯಾಸ', ಎಚ್.ಎಲ್. ಪುಷ್ಪ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧ', ಭಾಗ್ಯನಾರಾಯಣ 'ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣ, ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ', ವೆಂಕಟೇಶನ್ ಆರ್ 'ಜಾನಪದ ರಂಗಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಜನಪದ ಸ್ವರೂಪ-ಸಂರಚನೆ', ಗರುಡ ಪ್ರಕಾಶ 'ವೃತ್ತಿ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಸ್ವರೂಪ', ಡೋಣೂರ ಬಸವರಾಜ 'ಕನ್ನಡ ನಾಟಕ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆ', ಗಜಾನನಶರ್ಮ 'ಕನ್ನಡ ಮಕ್ಕಳ ನಾಟಕ ಮತ್ತು ರಂಗಭೂಮಿ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ', ಅಶೋಕ ಕುಮಾರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಂಸರ ನಾಟಕಗಳ ಮುಖೇನ', ಸುಚೇತ ನವರತ್ನ 'ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ', ಪ್ರೇಮಕುಮಾರ್.ಕೆ. 'ಷೇಕ್ಸ್ಪಿಯರನ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳ ಕನ್ನಡಾನುವಾದ', ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ. ಟಿ. 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ', ವೈ. ಸುರೇಶ 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ',

ಲಲಿತಾಬಾಯಿ. ಎಚ್ 'ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ನಾಟಕಗಳ ಭಾಷೆ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ', ಭಾನುಕುಮಾರ್. ಆರ್ 'ಬೀದಿ ನಾಟಕಗಳು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ', ಚೇತನಕುಮಾರ್. ಟಿ 'ಎಂ.ಎನ್. ಕಾಮತರ ನಾಟಕಗಳು', ನಂದಿನಿ. ಎನ್ 'ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಗೀತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಾಟ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ', ರೂಪ ಎನ್. 'ಶ್ರೀ ಅವರ ನಾಟಕಗಳು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ', ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಆರಾಧ್ಯ





‘ನವೋದಯದ ನಂತರದ ಆರು ನಾಟಕಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಂರಚನೆ’, ಶೋಭರಾಣಿ  
‘ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ’, ರಘುನಂದನ್.  
ಬಿ.ಆರ್. ‘ದೇಜಗೌ ಅವರ ಅನಲಾ ಮತ್ತು ದುಷ್ಟಬುದ್ಧಿ ನಾಟಕಗಳ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ’,  
ಭವ್ಯ ಆರ್. ‘ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ’,  
ಜಿ. ವಿಶಾಲಾಕ್ಷಮ್ಮ ‘ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಲ್ಕು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿ  
ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ’, ರಮಾಕಾಂತ ‘ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ ನಾಟಕಗಳು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ’,  
ಪುಟ್ಟೇಶ ‘ಆಯ್ದ ಕೆಲವು ರೂಪಾಂತರ ನಾಟಕಗಳು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ’, ಮಹೇಶ. ಎಂ.  
‘ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ’, ಮಹಾದೇವಮ್ಮ ‘ಬುದ್ಧನ ಕುರಿತ ಕನ್ನಡ  
ನಾಟಕಗಳು’, ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿಗೌಡ ‘ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ’. ಪ್ರವಳಿತ ‘ನಾಡು  
ನುಡಿಯ ಕಥನಗಳಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳು’, ಕೊಟ್ಟೇಶ್ ‘೭೦ರ ದಶಕದ ೧೦ನಾಟಕಗಳು  
ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಂರಚನೆ’, ವಿಜಯೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ‘ಜಿ.ಎಲ್. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ರಂಗರೂಪ  
ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ’, ಭವ್ಯ ಎನ್.ಪಿ. ‘ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ  
ರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಗಳು’, ವಿಜಯ ಕುಮಾರ ‘ಡಾ. ದೇಜಗೌ ಅವರ ಹರಳಯ್ಯ ವಿಜಯ  
ಮತ್ತು ಹೊಯ್ಸಳೇಶ್ವರಿ ಶಾಂತಲಾ: ಎರಡು ಐತಿಹಾಸಿಕ ನಾಟಕಗಳ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ’,  
ಹರಿಜನ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ‘ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ರಂಗ ಗೀತೆಗಳು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ’, ಶೀಲಾರತ್ನ.  
ಎಸ್. ‘ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಫೆಡರಿಕೋ ಗಾರ್ಸಿಯಾ ಲೋರ್ಕಾರ ಎರ್ಮಾ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಶೇಖರ  
ಕಂಬಾರರ ಜೋಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ನಾಟಕಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ’, ಶೋಭಾ. ಹೆಚ್.ಟಿ.  
‘ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ’, ಗಂಗರಾಜ. ಜಿ.ಬಿ. ‘ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ  
ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪ’, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ. ಎಂ.ಸಿ. ‘ಏಕಲವ್ಯನನ್ನು ಕುರಿತ ನಾಲ್ಕು ಮುಖ್ಯ  
ನಾಟಕಗಳು’, ರೇಣುಕಮ್ಮ ‘ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದ ರೂಪಾಂತರ ನಾಟಕಗಳು’, ಎಂ.ಎ. ರಂಜಿತ  
‘ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಬಿಂಬಿಸುವ ಮೂರು ನಾಟಕಗಳು’, ಎನ್. ರಾಮಕುಮಾರ್ ‘ಕೈಲಾಸಂ  
ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ’, ಡಿ.ಆರ್. ರಶ್ಮಿ ‘ಜಲಗಾರ, ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ ಮತ್ತು  
ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ್ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ’, ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯ ‘ಕುವೆಂಪು ಅವರ  
ನಾಲ್ಕು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಒಂದು ಚಿಂತನೆ’.

## ೩

ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಕರು ಮತ್ತು ರಂಗಕರ್ಮಿಗಳು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ  
ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, ಅಕ್ಷರ, ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ,  
ಲಿಂಗದೇವರು ಹಳೆಮನಿ, ರಾಜಪ್ಪ ದಳವಾಯಿ ಮುಂತಾದವರ ಪುಸ್ತಕಗಳು. ಕೆ. ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ  
ಅವರ ‘ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕ’, ‘ನಾಟಕಾಂಕ’, ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ. ಅವರ ‘ರಂಗಪ್ರಪಂಚ’,  
ಮಾವಿನ ಮರದಲ್ಲಿ ಬಾಳೆಹಣ್ಣು, ಪ್ರಕಾಶ ಕಂಬತ್ತಳ್ಳಿ ಅವರ ‘ರಂಗ ವಿಹಾರ’ (ರಂಗ  
ಸಮೀಕ್ಷೆ), ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅವರ ‘ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳ ಅಧ್ಯಯನ’, ಬಿ.ಎಸ್.



ಕೇಶವರಾವ್ (ಸಂ) 'ಕೈಲಾಸಂ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳು', ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರ 'ಕನ್ನಡ ನಾಟಕ : ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗ', ಬಿ.ವಿ. ವೈಕುಂಠರಾಜು ಅವರ 'ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿ', ಗಣೇಶ ಅಮೀನಗಡ ಅವರ 'ಪ್ರಯೋಗ ಪ್ರಸಂಗ', ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರ 'ರಂಗಭೂಮಿ', ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿ ಅವರ 'ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ಪರಂಪರೆ'.

೪

ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆಸಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು ಪ್ರೇರಣೆ, ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ, ಆಶಯ ಮತ್ತು ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ಕಾವ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆ, ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಹುಟ್ಟು, ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳು, ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆಯ ವಿವಿಧ ಪರಿಣಾಮಗಳು, ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಹಲವು ಪರಿಣಾಮಗಳು ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹಲವು ಧೋರಣೆಗಳ ಮತ್ತು ಹಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಹೋರಾಟ, ಚಳುವಳಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕನ್ನಡದ ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿವಿಧ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು, ಅದರ ವಿವಿಧ ಮಗ್ಗುಲುಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ, ವಿವಿಧ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಬಂದ ಬರಹಗಾರರು ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡದ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳು ನಮಗೆ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಿರದ ಅದೆಷ್ಟೋ ಕ್ರೂರಾತೀಕ್ರೂರ ಜಾತಿಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಟ್ಟಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ. ಈ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ವಿವಿಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವಾದ ಜಾತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡಾಗ ಅದೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ, ಅವುಗಳ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಜಾತಿಯ ಹಲವು ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು, ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ.





ಹಾಗಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಬೇರೆ. ಅದು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಅಂಕಿಅಂಶಗಳನ್ನು ಬೇಡುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಜಾತಿಯ ಮೂರ್ತ ಜಗತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ದಾಖಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ; ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂತಲೂ, ಆ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಹಲವು ಮುಖಗಳು ಇವೆ ಎಂತಲೂ, ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು (ತಾರತಮ್ಯದ ಸಂಬಂಧ, ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಂಬಂಧ, ಶೋಷಣೆಯ ಸಂಬಂಧ, ಅನ್ಯಾಯ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ, ಯಜಮಾನಿಕೆ, ಅಪಮಾನ ಮುಂತಾದುವು) ಇವೆ ಎಂತಲೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಚಲನಶೀಲವಾದುದು ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಈ ಬಗೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿರುವ ಜಾತಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಹಲವು ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಆತ್ಮಕಥೆಗಳು ಜಾತಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಹಲವು ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು, ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜಾತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಶಕ್ತಿ ಎಂತಲೂ ಅಥವಾ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವಭಾವ ಎಂತಲೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಜಾತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ನಾವು ಅಂದುಕೊಂಡಿರುವ ಜಾತಿ ವಾಸ್ತವಕ್ಕಿಂತ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಜಾತಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ, ಜಾತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗಿಂತ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳು ಹೇಗೆ ಜಾತಿಯನ್ನು, ಅದರ ವಿವಿಧ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೆ ಹಲವು ವಿನ್ಯಾಸಗಳು, ಹಲವು ಮಗ್ಗುಲುಗಳು ಇವೆ. ವರ್ಣ ಅಸಮಾನತೆ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಇವು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿರುವ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳು. ಜಾತಿಯ ಈ ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

## ೧.೨. ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಎಲ್ಲಾ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಈ ಸಂಶೋಧನಾ





ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳ ಪ್ರಮಾಣವು ಇಂತಹ ಹಲವು ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುವಾಗಬಹುದಾದಷ್ಟು ವಿಶಾಲವಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಎಲ್ಲಾ ನಾಟಕಗಳೂ ಕೂಡ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡಿರುವ ಮುಖ್ಯ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪೂರಕವಾಗಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀರಂಗ ಅವರ 'ಹರಿಜನ್ವಾರ', 'ಮುಕ್ಕಣ್ಣ ವಿರಾಟ ಪುರುಷ', 'ದರಿದ್ರ ನಾರಾಯಣ', 'ಸಂಜೀವನಿ', 'ಉದರವೈರಾಗ್ಯ'. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ', 'ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳು', 'ಜಲಗಾರ'. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ 'ಹೆಬ್ಬೆರಳು'. ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡ ಅವರ 'ಹಯವದನ', 'ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ', 'ತಲೆದಂಡ', 'ಯಯಾತಿ'. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರ 'ಶಿವರಾತ್ರಿ', 'ಋಷ್ಯಶೃಂಗ', ಪಿ.ಲಂಕೇಶ ಅವರ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'. ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ ಅವರ 'ಮಹಾಚೈತ್ರ', ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ 'ಏಕಲವ್ಯ', 'ಪಂಚಮ'. ಶೂದ್ರಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅವರ 'ಬದುಕಿಗೊಂದು ಮಾತಿದ್ದರೆ', 'ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ'. ನಿಸರ್ಗಪ್ರಿಯ ಅವರ 'ಅಗ್ನಿ', 'ಶುನಶ್ಯೇಪ' ಮತ್ತು 'ಬೆನಕನ ಕೆರೆ'. ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟ ಅವರ 'ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ' ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

## ೧.೩. ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ

ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಎಂಬ ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ನೆಲೆ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಯಾಮಗಳು ಎಂಬ ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ನಾಟಕಗಳು ಈ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಜೊತೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಮೂಲಕ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡಿರುವ ಜಾತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಜಾತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗಿದೆ.

□□



ಅಧ್ಯಾಯ : ಎರಡು

## ಇದುವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ

---

- ೨.೧. ನಾಟಕಗಳ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು
- ೨.೨. ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು-ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು
- ೨.೩. ನಾಟಕಗಳ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು
- ೨.೪. ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆ ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು
- ೨.೫. ನಾಟಕಕಾರರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು





ಅಧ್ಯಾಯ : ಎರಡು

## ಇದುವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ

ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ನಾಟಕಗಳ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ನಾಟಕಕಾರರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಅವರ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ, ಪರಂಪರೆ, ಪುರಾಣ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಸಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ರಂಗಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ನಾಟಕಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೀಗೆ ಅವುಗಳ ಸ್ಥೂಲ ಮುಖಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕವೂ ನಡೆದಿವೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯು 'ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು' ಎಂದಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಈ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಉದ್ದೇಶ.

ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳು ಪುರಾಣ, ಇತಿಹಾಸ, ಜನಪದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ನಾಟಕಗಳು ಈ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನ್ನೂ (ಪುರಾಣ-ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ-ಸಾಮಾಜಿಕ, ಇತಿಹಾಸ-ಸಾಮಾಜಿಕ, ಜನಪದ-ಪುರಾಣ, ಜನಪದ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಈ ರೀತಿ ಇರಬಹುದು) ವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿವೆ. ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅವುಗಳ ವಸ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ನಾಟಕಕಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅವರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಆಶಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ.

ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವ ರೂಢಿ ಇದೆ. ನಾಟಕದ ವಸ್ತು ಜನಪದವೇ ಇರಲಿ, ಪುರಾಣವೇ ಇರಲಿ, ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಇರಲಿ, ವರ್ತಮಾನದ ಸಮಾಜವೇ ಇರಲಿ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವಾಗ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನಾಟಕದ ವಸ್ತು ವರ್ತಮಾನದ





ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬಲ್ಲದು ಎಂಬಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಓದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದೆ. ನಾಟಕಗಳ ಒಳಗೆ ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಸಮಾಜವೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಮಾಜವು ವಾಸ್ತವ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತಾಳೆಯಾಗಬಲ್ಲದು ಹಾಗೂ ತಾಳೆಯಾಗಲಾರದು ಎಂಬಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಇದು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಓದಿರುವ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಓದಿರುವ ಈ ಕ್ರಮವು ನಾಟಕಗಳ ಓದಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿರುವ ಒಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕ್ರಮವಿದು. ಈ ಓದಿನ ಪ್ರಭಾವವೇ ನಾಟಕಗಳ ಓದನ್ನೂ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ನಾಟಕವು ಒಂದು ಕಡೆ ಓದುಗ ಕೃತಿ; ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಅದು ರಂಗ ಕೃತಿ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಾಟಕಗಳ ಓದಿನ ಮುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಧಾರವನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಅಂದರೆ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದ ಆಯಾಮವಿದೆ; ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಪ್ರಯೋಗದ ಆಯಾಮವಿದೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬಹುತೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಾಟಕಗಳ ಓದಿನ ಮುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಾಟಕಗಳ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕಿಂತ ಅವುಗಳ ವಸ್ತು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮಗಳು ಹಾಗೂ ರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಈ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ.

ಹೀಗೆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಮುಖ್ಯವಾದಾಗ, ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಇದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು ಕೇವಲ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿರದೆ, ಚರಿತ್ರೆ, ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು ಯಾವುದೆ ಇದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ನೆಲೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ಒತ್ತಡವೇ ಆಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬಹುತೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗದ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವರಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಉಳಿದಂತೆ ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗದ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವರು ನಾಟಕಗಳ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಧರಿಸಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳ ರಂಗ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ನಾಟಕಗಳ ಪ್ರಯೋಗದ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಹಲವು ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಇದು ಒಂದು ಮಾದರಿ.



ಇನ್ನು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅವುಗಳ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳದ್ದೇ ಜಾಸ್ತಿ ಇದೆ. ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರು, ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪಠ್ಯಕ್ರಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಓದಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಓದಬಹುದು ಅಥವಾ ಹೇಗೆ ಓದಬೇಕು ಎಂಬ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾಟಕಕಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆ ಹಾಗೂ ನಾಟಕಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅವು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಈ ಮೊದಲು ಒಂದು ಕಡೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಹಾಗೆ ನಾಟಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬಹುಶಃ ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನದಂಡಗಳು ನಾಟಕಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬಳಕೆಯಾದಂತೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೂ ಕೂಡ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವಾಗಿಯೋ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಖಚಿತವಾದ ಮಾನದಂಡವಾಗಿಯೋ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಮನದಲ್ಲಿರುವುದೇನೆಂದರೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ, ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳು, ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಬೆಳೆದಿವೆ. ಅವುಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ, ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವ ರೂಡಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳು, ಅಧ್ಯಯನದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಿರ್ಮಾಣವಾದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಮಿತಿ ಎಂತಲೋ, ಅಥವಾ ಒಂದು ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಎಂತಲೋ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಹಲವು ಬರಹಗಾರರು ಇದೇ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶೆ ಬರೆದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶೆ ಬರೆದಿರುವುದು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಕಾವ್ಯ, ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನವೋದಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಮುಂತಾದ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಡೆದಿವೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಪಂಥಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕೆಲಸ ನಡೆದಿದೆ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ





ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪರಿಚಿತ ದಾರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿವೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ನಾಟಕಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ನಾಟಕಗಳನ್ನು ನವೋದಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಎಂದು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ನಾಟಕ ಕೃತಿಗಳು ಅಥವಾ ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾರವೇ ತನ್ನ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಭಾಗ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿರಲೂಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ನಾಟಕಗಳು ಹೇಳಿಕೇಳಿ ಪ್ರಯೋಗ ಕೃತಿಗಳು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೂಡ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಏನೇ ಇರಲಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ಏನೆಂದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಉಳಿದ ಪ್ರಕಾರದ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

### ೨.೧. ನಾಟಕಗಳ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು

ನಾಟಕಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದು ನಾಟಕಗಳ ರಂಗ ಸಾಧ್ಯತೆ, ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗ ಕುರಿತಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಬರವಣಿಗೆಗಳು. ಕಾರಣ ನಾಟಕಗಳು ರಂಗ ಪಠ್ಯಗಳೂ ಹೌದು; ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳೂ ಹೌದು. ಬಹುತೇಕ ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ ನಾಟಕ ಕೃತಿಗಳು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಅಭಿನಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗಲೇ ಅವುಗಳ ಸಾರ್ಥಕತೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾಟಕಗಳ ಮೇಲಿನ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ನಾಟಕಗಳ ರಂಗ ಸಾಧ್ಯತೆ, ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು, ಆಶಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಟಕಗಳ ರಂಗಪ್ರಯೋಗದ ಯಶಸ್ಸು, ಪರಿಣಾಮ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಾಟಕವು ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೂ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ನಾಟಕ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಂಗಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸುವಾಗ ನಿರ್ದೇಶಕ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು, ಅವನಿಗಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಅದರ ಸಾಧಕಬಾಧಕಗಳು ನಾಟಕದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ರಂಗಪಠ್ಯವು ಪೂರಕವಾಗಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಿರ್ದೇಶಕ ಮತ್ತು ನಾಟಕ ರಚನಾಕಾರರ ನಡುವಿನ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು, ಬೆಳಕಿನ ಸಂಯೋಜನೆ, ಗೀತ ಸಂಯೋಜನೆ, ನಿರೂಪಣೆ ಶೈಲಿ ನಾಟಕದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವೋ, ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳು ವಿಮರ್ಶಾ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ.

ನಾಟಕಗಳ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗ ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು 'ನಾಟಕ ಕೃತಿ'ಯ ರಂಗಭೂಮಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ, ಇಲ್ಲವೇ ಇಡಿಯಾಗಿ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗ ಸಮಸ್ಯೆ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ನಾಟಕ ಪಠ್ಯ





(ಸಾಹಿತ್ಯ)ವನ್ನಾಗಿ ನೋಡದೇ 'ರಂಗ ಪಠ್ಯ'(ರಂಗಕೃತಿ)ಯಾಗಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಆಗದೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆಗ ರಂಗಕೃತಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ 'ಸಹೃದಯ', ರಂಗ ಸಜ್ಜಿಕೆ, ಸಂಭಾಷಣೆ, ಧ್ವನಿ ಸಂಯೋಜನೆ, ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸ್ವರೂಪ, ನಿರ್ದೇಶಕನ ತೊಡಗುವಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೂ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ, ವಿವರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಕಾರಣ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಾಟಕವು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ'ಯೂ ಹೌದು, 'ರಂಗಕೃತಿ'ಯೂ ಆಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಎರಡನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು, ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾಟಕ ಪಠ್ಯದ ಆಂತರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು, ಬಾಹ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಉಂಟು.

ಗ್ರಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಅವರ 'ನಾಟಕ' ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಂಗಪ್ರದರ್ಶನ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ, ಆಗುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು, ನಾಟಕ ರಚನಾಕಾರ ಮತ್ತು ನಿರ್ದೇಶಕರ ಪಾತ್ರದ ಕುರಿತಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾಟಕಗಳ ರಂಗ ಸಾಧ್ಯತೆ, ತಂತ್ರ, ಭಾಷೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತಾಗಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಶ್ರೀರಂಗರ 'ಕೇಳು ಜನಮೇಜಯ' ಮತ್ತು ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡರ 'ಹಯವದನ' ನಾಟಕಗಳ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದೇ ನಾಟಕವನ್ನು ಒಂದೇ ತಂಡ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಂಡಗಳು ಅಭಿನಯಿಸಿದಾಗ, ರಂಗಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿದಾಗ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳು, ಅಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಕರ ಪಾತ್ರವನ್ನು, ನಾಟಕದ ಯಶಸ್ಸು, ಅಪಯಶಸ್ಸನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಶಸ್ವಿ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ 'ನಾಟಕ ಕೃತಿ' ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದೇ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದಾಗ. ರಂಗದ ಮೇಲೆ ನಾಟಕವನ್ನು ಅಭಿನಯಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವಾಗ ಮೂಲ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಋಣಿಯಾಗುವ, ಬದಲಾಯಿಸುವಲ್ಲಿನ, ನಾಟಕಕಾರನು ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅಂತಲೇ ನಾಟಕ ರಚಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆ ತೋರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು, ನಾಟಕಕಾರನ ಮೇಲಿರುವ ಅಪಾಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ನಾಟಕ ಕೃತಿಯು ರಂಗಕೃತಿಯಾಗುವಾಗಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ನಿರ್ದೇಶಕನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು, ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಲಿಂಗದೇವರು ಹಳೆಮನೆ ಅವರು, 'ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು: ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ', ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು ಅವರು, 'ವರ್ಗ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿ: ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು' ತಮ್ಮ ಈ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರಂಗಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಲು ಇರುವ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡೂ ಲೇಖನಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯಂತೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳ ರಂಗ ಅಳವಡಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಆಸಕ್ತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಅವರಿಗೆ 'ಮನೋರಂಗಭೂಮಿ'ಯ ಕಡೆಗೆ ಒಲವಿದ್ದುದರಿಂದ ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ





ಕೆಷ್ಟು ಅಥವಾ ಸವಾಲಾಗುವಂತೆ ಇವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಮತ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದು 'ಸಹೃದಯ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿ'ಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ, 'ಓದುಗರಿಗಾಗಿ'. ಹೀಗಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು ರಂಗಭೂಮಿ ಅಳವಡಿಕೆಗೆ ಒಳಪಡದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿವೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೊಸ ಹೊಸ ನಿರ್ದೇಶಕರ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರಂಗಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ಅಳವಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು, ರಂಗಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಬದಲಾದ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲ ಗುಣಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳ ಭಾಷೆಯು ಸಮಸ್ಯೆಯಾದರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ಸಂವಹನ' ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ 'ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ' ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ಪ್ರಯೋಗ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮೂಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸಲು ನಟರು, ನಿರ್ದೇಶಕರು ನಾಟಕದ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸಬೇಕಾದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡೂ ಲೇಖನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಟಕಗಳ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪು ಬಳಸಿರುವ 'ಭಾಷಾಕೃತಿಯು' ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಲಂಕೇಶ್ವರ ನಾಟಕಗಳ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಕುರಿತು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿರುವ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ 'ಲಂಕೇಶ್ವರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧ', ಮರುಳ ಸಿದ್ಧಪ್ಪ ಅವರ 'ರಂಗಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಲಂಕೇಶ್', ಬಸವರಾಜ ಡೋಣೂರ ಅವರ 'ಲಂಕೇಶ್ವರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಲಂಕೇಶ್ವರ ನಾಟಕಗಳು ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕಿಂತಲೇ ರಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಮತವಿದೆ. ಕಾರಣ ಲಂಕೇಶ್ವರ ನಾಟಕ ಬರೆಯಲು ಒತ್ತಡವಿದ್ದುದೇ ರಂಗಭೂಮಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ತರಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ. ಹಾಗಾಗಿ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ನಾಟಕಗಳ ಬಂಧ, ನಿರೂಪಣಾ ಶೈಲಿ ಅಳವಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ಲೇಖನಗಳು ಗುರುತಿಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಂಕೇಶ್ವರ ಬಹುತೇಕ ನಾಟಕಗಳು ಯಶಸ್ವೀ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ೬೦-೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ರಂಗಚಟುವಟಿಕೆಗಳು, ರಂಗಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಹೊಸತನವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೊಸತನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು, ರಂಗಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಹೊಸತನವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಲಂಕೇಶ್ ಅವರ ನಾಟಕಗಳು ಹೊಸತನವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಲ್ಲದೇ ನಾಟಕಗಳು ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ಬ್ರೆಕ್ಸ್‌ಟನ್ ಮಾತಿನಂತೆ ಲಂಕೇಶ್ ನಾಟಕಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದು ಲೇಖನಗಳ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಸಂಗತ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುವ 'ತೆರೆಗಳು' ನಾಟಕವು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ' ಹಾಗೂ 'ರಂಗಕೃತಿ'ಯಾಗಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಕಂಡಿರುವುದು ಕಾರಣವೇ ವಸ್ತು, ತಂತ್ರ, ನಿರೂಪಣೆ, ಭಾಷಾಪ್ರಯೋಗ ತಂತ್ರಗಳಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದಾಗಿದೆ. ಲಂಕೇಶ್ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರಂಗಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದಾಗ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದುದ್ದೇ ಮೊನಚಾದ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು. ಅವುಗಳೇ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆಂದು ಲೇಖನಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿವೆ.





ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರ 'ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳು' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳು ರಂಗಪ್ರಯೋಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಜಾನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯ ತಂತ್ರ, ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ವಸ್ತುವಿನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳು ಸಂಚಲನ ಉಂಟುಮಾಡಿರುವುದಲ್ಲದೇ, ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳು ಬದಲಾದ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಬಾರರು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ ಭಾಷೆಯು ರಂಗಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಯಾಮವನ್ನು ನೀಡಿರುವುದನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರು ಇಡಿಯಾಗಿ ರಂಗಪ್ರದರ್ಶನದ ಬಗೆಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಪ್ರತಿ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿರುವುದು ಇದರ ಮೇಲೆ ನಾಟಕಕಾರ, ನಟ, ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಯಾರೂ ಸ್ವಾಮ್ಯ ಸಾಧಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶಕರೇ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಕೃತಿ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಯಾವಾಗಲೂ Arbitraryಯಾಗಿರುತ್ತದೆ'. ನಾಟಕಕಾರನು ಬಹುಮುಖಿ ರಂಗ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನಾಮಿಕನಾಗಿ ಕೃತಿಯ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಪ್ರತಿ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಅವನು ಭಾಗಿಯಷ್ಟೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಪ್ರದರ್ಶನವು ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರದರ್ಶನವು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು, ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳ ರಂಗಪ್ರದರ್ಶನದ ಬಹುಳತೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚರ್ಚಿಸಿದೆ.

ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ ಅವರ 'ಹಯವದನ' ಲೇಖನವು ಕಾರ್ನಾಡರ 'ಹಯವದನ' ನಾಟಕದ ಬಗೆಗಿನ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಕನ್ನಡ ಹವ್ಯಾಸಿ ರಂಗಭೂಮಿಯು ೬೦-೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದ ರಂಗಪ್ರಯೋಗದ ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು, ಹೊಸ ರೀತಿಯ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಡೆದುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಳೆಯ ವಸ್ತುಗಳು ಅಂದರೆ ಪುರಾಣ, ಇತಿಹಾಸ ಆಧರಿಸಿದ ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು, ತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು, ರಂಗಭೂಮಿ, ರಂಗಪ್ರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ದೇಸಿ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಗಳ ತಂತ್ರಗಳು ರಂಗಭೂಮಿ, ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಕಾಯಕಲ್ಪ ನೀಡಿರುವುದನ್ನು, ನಾಟಕ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಂಗ ಕೃತಿಗಳಾಗಿ ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತುಗಳೂ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದು ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ರಚನೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ರಂಗಪ್ರಯೋಗ ಕುರಿತಾಗಿನ ಲೇಖನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದು. ನಾಟಕವೊಂದರ ರಂಗಸಾಧ್ಯತೆಗಳು, ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ತಂತ್ರ





ಭಾಷೆ, ಸಹೃದಯ, ನಾಟಕಕಾರ, ನಿರ್ದೇಶಕರನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದಾಗ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

### ೨.೨. ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು-ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು

ಬಹುತೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು, ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಉದ್ದೇಶಗಳೇನೇ ಇದ್ದರೂ ವಸ್ತು-ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ. ವಿವರಣೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ವಸ್ತುವಿನ, ವಿಷಯದ ಒಂದು ಅಥವಾ ಹಲವು ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ವಸ್ತು-ವಿಷಯವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ, ಬಿಡಿಯಾಗಿ, ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಆಶಯಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ, ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹೊರಟಾಗಲೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಸ್ತು-ವಿಷಯದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು-ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳಾದರೂ ಕೇವಲ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಿಷಯವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಧೋರಣೆಗಳ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಸ್ತುವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಒಂದು ವಿಷಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಈ ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ನಾಟಕ ಅಥವಾ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು 'ಇಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ' ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವ, ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೂ ಕಷ್ಟವೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಷಯ ನಾಟಕದಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವಾಗ ಅದು ಕೇಂದ್ರ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಬಂದು ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳು ಪರಿಧಿಗೆ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕೇಂದ್ರ ಭಾಗ ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದು ಉಳಿದವು ತೆರೆಗೆ ಸರಿಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಚರ್ಚೆಯೆಲ್ಲವೂ ಅದಕ್ಕೇ, ಅದನ್ನೇ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಸ್ತು ಯಾವ ಮೂಲದ್ದು ಅಂದರೆ ವಸ್ತುವು ವರ್ತಮಾನದ್ದೋ, ಚರಿತ್ರೆಯದ್ದೋ, ಪುರಾಣದ್ದೋ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. 'ಚರಿತ್ರೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಸ್ತುವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ನಾಟಕಗಳಾದರೆ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾಟಕವು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು, ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು, ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿರುವುದು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಮಹಾಜೈತ್ರ, ತಲೆದಂಡ, ಶಿವರಾತ್ರಿ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ಬಹುತೇಕ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಈ ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತುವಿಷಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋಗಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗಿರುವ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ, ಅದರಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಹೊಂದಿ ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇತಿಹಾಸದ ಸಂಗತಿಗಳು, ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಆಸಕ್ತಿ, ಧೋರಣೆಗಳು ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ.



ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿಯವರ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ತಲೆದಂಡ ಮತ್ತು ಮಹಾಚೈತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪ', ಕೆ. ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪನವರ 'ರಂಗಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಲಂಕೇಶ್', ವರ್ತಮಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ', 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ', ಎಸ್.ಆರ್. ವಿಜಯ ಶಂಕರ್ ಅವರ 'ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರ 'ಶಿವರಾತ್ರಿ': 'ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಜೊತೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ', ಬಸವರಾಜ ಡೋಣೂರ ಅವರ 'ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧ' ಲೇಖನಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ವಚನ ಚಳುವಳಿ, ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾದ, ಸಂಚಲನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಅಂತರ್ಜಾತೀಯ ವಿವಾಹ, ವರ್ಣಸಂಕರ ಸಂದರ್ಭವು ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಲೇಖನಗಳು ನಾಟಕಕಾರನ ಮಾತುಗಳಿಂದಲೋ, ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದಲೋ ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಒಂದು ನಾಟಕಗಳಿಗಿಂತ ಇನ್ನೊಂದು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸ, ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆ ಕುರಿತಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀ ನಾಟಕ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು, ಒಂದರ ಮುಂದುವರಿಕೆ, ಇಲ್ಲವೇ ಒಂದರ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಗುರುತಿಸಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ನಾಟಕವನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದಾಗಲೂ ಇವೇ ಅಂಶಗಳು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. "ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಚ್ಚಾಮಾಲು ಈ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ಮೂಲಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು" ಎಂದು ಬಹುತೇಕ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳ, ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವು, ಪರಿಣಾಮಗಳು, ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗಮನಿಸಿವೆ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು 'ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ನಾಟಕವು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಾಗ ಅದು ಪಡೆದಿರುವ 'ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠೆ' ನೆಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತಕರಾರು ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ವಸ್ತುವಿನ ಕೋಲಾಜ್ ಬಗೆಗೂ ಹಾಗೂ ನಾಟಕಕಾರನ ಧೋರಣೆಯ ಬಗೆಗೂ ಇರುವ ತಕರಾರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಬೆರಳ್ಗೆ ಕೊರಳ್' ನಾಟಕವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು ಅವರ 'ನಾಟಕವೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ದಂಗೆ', 'ವರ್ಗ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿ', ಧನವಂತ ಹಾಜವಗೋಳ ಅವರ 'ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧ', ಲಿಂಗದೇವರು ಹಳೆಮನೆಯ ಅವರ 'ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ' ಎಂಬ ಲೇಖನಗಳು ವಸ್ತುವು ಪುರಾಣದ ನೆಲೆಯದ್ದು, ನಾಟಕದ ವಸ್ತು ಮಹಾಭಾರತದಿಂದಲೇ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಲುವು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾಗಿರುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪುರಾಣ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿರುವ, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮಾಡಿವೆ. ವಸ್ತು ಪುರಾಣದ್ದಾದರೂ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ 'ಏಕಲವ್ಯ'ನನ್ನು ನಾಟಕವು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ, ವಸ್ತುವು





ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯ ಬಗೆಗೆ ದೀರ್ಘವಾದ ಚರ್ಚೆ ಇದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಏಕಲವ್ಯನ ಉಪಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ನಾಟಕವು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹಲವು ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಿರುವುದಿದೆ. ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರ ಅವರ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ 'ವಸ್ತು'ವಿನೊಳಗಡೆ ಇರುವ ವರ್ಗ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವ, ವಸ್ತುವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯದ್ದೂ ಆಗಿರುವ, ಆಗುತ್ತಿರುವ ಮುಖಾಂತರವೇ 'ದಂಗೆ'ಯನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಿರುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲೇಖನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಧೋರಣೆಯ ಮುಖಾಂತರ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸದೇ, ಚರ್ಚಿಸದೇ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸಿ.ಆರ್. ಸಿಂಹರವರ 'ಮೂಲಕತೆಯಾದ ಉಪಕತೆ : ಕವಿಗಳ ಚತುರತೆ', 'ಏಕಲವ್ಯ ಕತೆಯ ರಿಮೇಕುಗಳು' ಎಂಬೆರಡು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಲಾಸಂರವರ 'Purpose' (ಉದ್ದೇಶ) ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಬೆರಳೆಗಳೆರಳು' ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಿಂತಲೂ ವಸ್ತುವಿನ, ವಸ್ತುವು ಎರಡೂ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹೇಗೆ ವಸ್ತುವು ಇದೆ, ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ವಸ್ತುವಿನ ವರ್ಣನೆ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಕೇಂದ್ರ ಭಾಗ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಕಡೆ ಅಂದರೆ ಏಕಲವ್ಯನ ಬೆರಳು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದ ವಸ್ತುವಿನ 'ರಸ' ಭಾಗವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಇದೆ.

'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ' ನಾಟಕದ ಕುರಿತು ಲಿಂಗದೇವರು ಹಳೆಮನೆಯವರ 'ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು : ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ', ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು ಅವರ 'ವರ್ಗರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿ : ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು', ಧನವಂತ ಹಾಜವಗೋಳರವರ 'ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧ', ಡಾ. ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದ್ದೇನೂರು ಅವರ 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ' ಎಂಬ ಲೇಖನಗಳು 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ' ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವು ಪುರಾಣದ ಮರು-ಓದು ಮತ್ತು ಮರುಬರೆಹವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಶಂಭೂಕನ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳು, ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯವು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿ, ಪುರಾಣವನ್ನು ಭಂಜಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಾಪಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಚರ್ಚೆಮಾಡಿವೆ. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಕೇಂದ್ರತ್ವದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಈ ಲೇಖನಗಳು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ.

'ಜಲಗಾರ' ನಾಟಕದ ಕುರಿತು ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ 'ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿ: ಜಲಗಾರ', ಲಿಂಗದೇವರು ಹಳೆಮನಿ ಅವರ 'ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು : ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ', ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು ಅವರ 'ವರ್ಗ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿ: ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು'.





ಧನವಂತ ಹಾಜವಗೋಳ ಅವರ 'ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧ' ಲೇಖನಗಳು ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿನ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜಲಗಾರ ನಾಟಕವು ಕಾಯಕ ತತ್ವದ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ದೇವಾಲಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವಿರೋಧಿಸುವ ನೆಲೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎಂಬ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಜಲಗಾರ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಲಗಾರ ನಾಟಕದ ವಸ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯದ್ದೂ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯದ್ದೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಲಗಾರ ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಸಂಘರ್ಷದ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಭೋಗರಾಜು ಅವರ 'ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮ ಅಂದರೆ ವಸ್ತುವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಪರಂಪರೆ'ಯನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಿರುವ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ನೀಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯು ಕೃತಿಕಾರನ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಧನವಂತ ಹಾಜವಗೋಳ ಅವರ 'ಶ್ರೀರಂಗರ ನಾಟಕಗಳು: ಒಂದು ಸ್ಥೂಲ ನೋಟ' ಲೇಖನವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಒಟ್ಟು ಶ್ರೀರಂಗರ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಶ್ರೀರಂಗರ ಏಕಾಂಕ ನಾಟಕಗಳು, ದೊಡ್ಡ ನಾಟಕಗಳು ಎಂದು ಭಾಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದೊಡ್ಡ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವಾಗ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಐದು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅ. ಪೌರಾಣಿಕ ನಾಟಕಗಳು ಆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ನಾಟಕಗಳು. ಇ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನಾಟಕಗಳು ಈ. ರಾಜಕೀಯ ನಾಟಕಗಳು ಉ. ವೈಚಾರಿಕ ನಾಟಕಗಳು ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ವಿಭಾಗ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ತಕರಾರು ಇದ್ದರೂ ಶ್ರೀರಂಗರ ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತುವು 'ಜೀವನದ ಹಲವಾರು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದನ್ನು' ವಿಮರ್ಶೆಯು ಗುರುತಿಸಿದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಚಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ.

ಕೆ. ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ ಅವರ 'ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ಏಕಲವ್ಯ' ಲೇಖನವು ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಏಕಲವ್ಯ' ನಾಟಕದ ಕುರಿತಾಗಿ, ಅದರ ವಸ್ತುವಿನ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪುರಾಣ' ಹೇಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ವಸ್ತುವಾಗಿ, ಆಕರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ ಇದೇ ಸಂದರ್ಭವನ್ನಾಧರಿಸಿದ 'ಕುವೆಂಪು' ಅವರ 'ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ' ಮತ್ತು 'ಗೋವಿಂದ ಪೈ' ಅವರ 'ಹೆಬ್ಬರಳು' ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪೂರಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.





ಜೊತೆಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ನಿರೂಪಣೆ, ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ 'ಏಕಲವ್ಯ' ನಾಟಕದ ವಸ್ತು ಉಳಿದೆರಡು ನಾಟಕಗಳು ನೀಡುವ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತಲೂ 'ಕಾಡು-ನಾಡಿನ ಸಂಘರ್ಷ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಏಕಲವ್ಯ ನಾಟಕದ ವಸ್ತು ಹೇಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರು 'ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳು', ಪ್ರಭುಸ್ವಾಮಿಮಠ ಅವರ 'ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಚಿಂತನೆ' ಎಂಬ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಕಾಮ, ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪುರಾಣ-ಜನಪದ ವಸ್ತುವಿನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲೇಖನಗಳ ಗಮನವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ರಂಗಭೂಮಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಶೈಲಿ ಅದರ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ವಿವಿಧ ಸಮಾಜ, ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಸ್ತು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವಾನಂದ ಕೆಳಗಿನಮನಿ ಅವರ 'ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧ' ಲೇಖನವೂ ಸಹ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರಕೀಯತೆ, ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳು, ಬದುಕಿನ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಕಾಮ, ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ 'ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡ ಮತ್ತು ಅವರ ಮೂರು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಾಟಕಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು ಕುರಿತಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಾಟಕಗಳು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಘಟನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿ ಶರಣ ಅಥವಾ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿದ್ದು ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಯ ನಾಯಕರಾದ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಸೋಲು-ಗೆಲುವುಗಳು ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ತಲೆದಂಡ ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವು ಬಸವಣ್ಣನ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನು ಅತಿಮಾನವ, ಅಮಾವೀಯ ಖಳನಾಯಕನಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಮಹಾನ್ ಮಾನವತಾವಾದಿ, ಅನುಭಾವಿ, ಪಳಗಿದ ರಾಜಕಾರಣಿ. ಆದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರೀತಿ ಸ್ನೇಹಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ಕೊಡುವವನಂತೆ ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಸವಣ್ಣನಿಗಿಂತ, ಇದೇ ವಸ್ತುವನ್ನಾಧರಿಸಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೃತಿಗಳ ಬಸವಣ್ಣನಿಗಿಂತ ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆ ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಸ್ತು ನೆಪವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ಮೂಲಕ





ವರ್ತಮಾನದ ಅಗತ್ಯ ಹಾಗೂ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದಾಗಿ ನಾವು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಭೂತಕಾಲದ ಒಂದು 'ಓದು'. ಚರಿತ್ರೆಯ ಎಳೆಯೇ ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

### ೨.೩. ನಾಟಕಗಳ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು

ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು, ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆಶಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿ ಇದೆ. ಇದು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವವರ ಧೋರಣೆಗಳು, ಆಸಕ್ತಿಗಳು, ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಈ ಓದಿನ ಮಾದರಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಆಶಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಓದುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಆಶಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಕೃತಿ, ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವು, ಸಿದ್ಧವಾದ ಆಶಯವು ಇರುತ್ತದೆಂದು ನಂಬುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ನಂಬುವುದರ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿ ತೋರಿಸುವುದು ಈ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯವು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ, ಒಂದು ಆಶಯವನ್ನೇನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹಲವು ಕೇಂದ್ರಗಳು, ಹಲವು ಆಶಯಗಳ ಗುಚ್ಛವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಬಹುಪಾಲು ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಅಂದರೆ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ಆಶಯಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗಿರಕಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು, ಮಿತಿಯೂ ಆಗಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಹೀಗಿದ್ದು ಆಶಯವೆನ್ನುವುದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೇಟ್ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಥವಾ ಆ ಕೃತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವವರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೇಟ್ ಆಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಶಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯು ಕೃತಿಯ ಹಲವು ಆಯಾಮವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಪೂರ್ಣತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೂ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗದು, ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು.

ಆಶಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಾಟಕದ ವಿವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ಸಂಭಾಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಆಶಯದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಆಶಯಗಳು ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ಉಳಿದವು ಪರಿಧಿಗಳಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯ ಆಶಯ 'ಇದು' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವ (Generalisation) ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆಶಯಗಳು ಕೃತಿಯದ್ದೋ, ಲೇಖಕನದೋ, ಓದುಗನದೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಖಚಿತ ಉತ್ತರ ಕಷ್ಟಕರವೇ. ಮೇಲೆಯೇ ಚರ್ಚಿಸಿರುವಂತೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವವರ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಆಶಯಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಆಶಯಗಳು ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಆಶಯಗಳು ಚಲನಶೀಲ ಸ್ವರೂಪದವು ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.





ಆಶಯ ಪ್ರಧಾನ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವನ್ನು ಹುಡುಕ ಹೊರಟಾಗಲೂ ಲೇಖಕನ ಆಶಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಮಿತಿಯಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯವನ್ನು ಬರವಣಿಗೆಗಳು ನಿರೂಪಿಸ ಹೊರಟಾಗಲೂ ಅದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದೇ ಹೋಗಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಲೇಖನಗಳ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಅಧಿಕೃತತೆ (Authentic)ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗಬಹುದು. ಏನೇ ಆದರೂ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಆಶಯ ಪ್ರಧಾನ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಸಿಗುವುದು ವಿಮರ್ಶಾ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಗಟ್ಟಿತನ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ.

ಮರುಳಸಿದ್ಧಪ್ಪನವರ “ವರ್ತಮಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ: ‘ಸಂಕ್ರಾಂತಿ’ಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ” ಲೇಖನವು ‘ಚರಿತ್ರೆ’ಯಲ್ಲಿನ ವಚನ ಚಳುವಳಿ, ‘ವರ್ತಮಾನ’ದ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ‘ಹರಿಜನೋದ್ಧಾರ’ ಚಳುವಳಿಯ ವೈಫಲ್ಯದ ತುಲನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ಹೇಳುವ, ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ “ಉಷಾ-ರುದ್ರರ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಅದರ (ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹ)ದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು ನಾಟಕದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ” ಎಂದು ‘ಸಂಕ್ರಾಂತಿ’ ನಾಟಕದ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯವನ್ನು ಗುರುತು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮ ಮೂಲವಾದ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ನಾಟಕವು ಇಂತಹ ‘ಚಳುವಳಿಗಳ ವೈಫಲ್ಯದ’ ಕುರಿತಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಲೇಖನವು ಆಶಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಜಿ.ಎನ್. ರಂಗನಾಥರಾವ್ ಅವರ “ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಧ್ವಂದ್ವಗಳು” ಲೇಖನವು ‘ಸಂಕ್ರಾಂತಿ’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಧ್ವಂದ್ವಗಳು ಇವೆ. ಆ ಧ್ವಂದ್ವಗಳು ಅಂದರೆ ಹಲವು ಧ್ವಂದ್ವಗಳು ನಾಟಕದ ಆಶಯಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದೆ. ಲೇಖನವು ಗ್ರಹಿಸಿರುವಂತೆ ಧ್ವಂದ್ವಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ, ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ, ಜಾತಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಭಿರುಚಿಗಳಲ್ಲಿ (ಉಷಾ-ರುದ್ರ) ಧ್ವಂದ್ವ, ಕಾಮ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮಗಳಲ್ಲಿ ಧ್ವಂದ್ವ, ಬಿಜ್ಜಳ ಮತ್ತು ಭೋಗದ ಧ್ವಂದ್ವ, ಲೇಖಕರ ಧ್ವಂದ್ವ, ಬಿಜ್ಜಳನ ಧ್ವಂದ್ವಗಳೇ ಲೇಖಕರ ಧ್ವಂದ್ವಗಳು, ಶೂದ್ರತ್ವ ಮತ್ತು ಶರಣತ್ವದ ಧ್ವಂದ್ವ, ಉಷಾ-ರುದ್ರರ ಪ್ರೀತಿಯ ಧ್ವಂದ್ವ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಧ್ವಂದ್ವ (ರುದ್ರನ ಭಾಷೆ) ಹೀಗೆ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಶಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲಿದೆ. ಲೇಖನವು ಆಶಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ‘Psycho Analysis’ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಅವುಗಳು ತೋಳಲಾಡುವ ಧ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದನ್ನು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮರುಳಸಿದ್ಧಪ್ಪನವರ “ಹಯವದನ” ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪದ್ಮಿನಿಯ ಪಾತ್ರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಟಕದ ಆಶಯವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. “ಪದ್ಮಿನಿಯೇ ನಾಟಕದ ಆಶಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಆಕೆಯು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಒಗಟಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳೆರಡನ್ನೂ ತುಂಬಿ ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವ





ಗಂಡಿಗಾಗಿ ಹಾರೈಸುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿರಕಾಲದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಆಕೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ” “ಪ್ರೀತಿಯೇಕೆ ಅಂಟಬೇಕು, ಒಂದೆ ಮೈಯ ನಂಟಗೆ?” ಹೀಗೆ ಲೇಖನವು ಪದ್ಮಿನಿಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಅವಳ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಗಳನ್ನು, ಅವಳು ಬಯಸುವ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಶಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪೂರ್ಣತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಪದ್ಮಿನಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬರುವ ಆಶಯವಾಗಿರದೇ ಇಡೀ ನಾಟಕವೇ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಪೂರ್ಣತ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಮುಟ್ಟದೇ ಹೋಗಿದೆ.

ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿಯವರ “ಪ್ರತಿರೋಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಕಡೆಗೆ(ಲಂಕೇಶ್ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆ)” ಲೇಖನವು ಲಂಕೇಶರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ತೋರುವ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮತ್ತು ಬಿಡುಗಡೆಯೆಂಬ ಆಶಯಗಳು ಲಂಕೇಶರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಲಂಕೇಶರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಅಂದರೆ ಅ. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧದ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಆ. ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಲಂಕೇಶರ ವಿವಿಧ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ನಾಟಕ, ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಎರಡು ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲಂಕೇಶರ ‘ಸಂಕ್ರಾಂತಿ’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ‘ಉಷಾ’ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ‘ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಮಾದರಿ’ಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉಷಾಳು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿಗಿಂತ ಒಳಗಿನ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಸವಾಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಷ್ಟಕರವಾದದ್ದಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲಂಕೇಶರು ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಂಕೇಶರನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಲೇಖಕರೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಗಟ್ಟಿ ನೆಲೆಯೊಂದು ಇಲ್ಲಿದೆ. ದೇವಿ, ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಉಷಾ ಅವರನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ” ಅಂದರೆ ಸುಭದ್ರತೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುಟುಂಬವು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ‘ಉಷಾ’ಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಳಗಿರದ ಹೊಯ್ದಾಟ, ಸಂಕಟ, ಆತಂಕಗಳು, ಅವಳನ್ನೆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತಂದಿರುವುದು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಯಸಿರುವುದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಉಷಾಳು ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ಎರಡೂ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗ ಬಯಸುವುದು ಆಶಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಬದುಕಿನ ನಿಜ ನೆಲೆಯ ಅನಾವರಣವೆಂಬಂತೆ ಮಂಡಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದೆ.

ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು ಅವರ “ನಾಟಕವೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ದಂಗೆ” ಲೇಖನವು ಒಟ್ಟು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದು ‘ದಂಗೆ’ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ‘ದಂಗೆ’ಯ ಸ್ವರೂಪವು ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳನ್ನು, ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ‘ದಂಗೆ’ ಆಶಯವೂ ನಾಟಕಗಳ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ದಂಗೆಯು ನಾಟಕಗಳದ್ದೂ, ಲೇಖಕರದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂಬ ಅಭಿಮತ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ





ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಶಯವು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ, ಲೇಖಕರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದೆ. ಆದರೂ 'ಪರಂಪರೆ'ಯ ವಿರುದ್ಧವೇ ನಾಟಕಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇರುವುದರಿಂದ, ದಂಗೆಯೂ 'ಪರಂಪರೆಯ' ವಿರುದ್ಧವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲೇಖನವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಧೋರಣೆಗಳು ನಾಟಕಗಳ ಆಶಯವನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿರುವುದಾಗಿ, ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲೆತ್ತಿಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ವಿರುದ್ಧದ 'ದಂಗೆ'ಯು ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಈ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಗಾಢ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು 'ದಂಗೆ'ಯ ಆಶಯವು ನಾಟಕದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿರುವುದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ. ಇದು ಆಶಯದ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಇದರೊಟ್ಟಿಗೆ ವರ್ಣ, ವಿಚಾರವಾದ, ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದಗಳು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ತಂದಿರುವುದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಆಶಯವಾದ 'ದಂಗೆ'ಯನ್ನು ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ "ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನೆ/ಪರಿಷ್ಕರಣೆ, ಬಂಡಾಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಕಾಯಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಅಲಕ್ಷಿತ ಜನಸಮುದಾಯದ ಪರವಾದ ಅಪವರ್ಗೀಕರಣ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಪರಿವರ್ತನೆ ಇದರ ಪರಮ ಮೌಲ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಕ್ರೀಯ ಗತಿ-ನಿತ್ಯ ಗತಿಶೀಲತೆ ಇವರೆಲ್ಲ ನಾಟಕಗಳ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞೆ" ಎಂದು ಒಟ್ಟು ನಾಟಕಗಳ ಅಂತರಂಗದ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗದ ದಂಗೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಬಿ.ಸಿ. ನಾಗೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ್ ಅವರ "ಸಂಗ್ರಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'" ಲೇಖನವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆಡಗಿರುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ, ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತುರ್ತನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುವ, ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಪದದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ನಾಟಕದೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಾವ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಈ ಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾಟಕವೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ವಚನ, ಆಲೋಚನೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೇಂದ್ರ, ಪರಿಧಿ ಮತ್ತು ಆಶಯ. ವಿಮರ್ಶಕರು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಪರಿಧಿಯನ್ನುವಾಗಲೂ ಅದುವೇ ನಾಟಕವನ್ನು ಓದಿರುವ, ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ, ಆಶಯ ರೂಪವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸಿದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ, 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎ. ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ-ವಿಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ, ಬಿ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪುನರ್ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಿ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಆಡಳಿತ ವಿಧಾನ ಯಾವುದು? ಯಾವುದಲ್ಲ? ಡಿ. ಕ್ರಾಂತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನೀಯ ಒತ್ತಡಗಳೊಂದಿಗೆ ನಾಟಕವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆಗ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಷೆಯ ವಿಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ, ರುದ್ರನ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ, ಭಾಷಾ ದ್ವಂದ್ವತೆ, ಉಜ್ಜ-ಕೆಂಚರ ಯಥಾವಾದಿತ್ವ,





ಬಿಜ್ಜಳನ ಆಡಳಿತ ಎಲ್ಲವೂ ವರ್ತಮಾನದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ (ಜಾಗತೀಕರಣ ಸಂದರ್ಭದ) ನಿರೂಪಗಳೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣವು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದಲಿಸಿರುವಂತೆ, ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಛಾಯೆಗಳು ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ “ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧ” ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮಗಳು ಆಶಯವನ್ನು, ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಪಾತ್ರಗಳ ಅಂತಃಸತ್ವದಲ್ಲಿ ತರುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ಜಗನಾಥ, ರುದ್ರರ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಾತ್ರಗಳು “They are angry, but they don't know why or with what” ಎಂದು ಆಶಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳ ಅಂತಃಸತ್ವದಲ್ಲೇ ಉಳಿಯುವುದು. ಅವುಗಳ ವಿಚಾರ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವಿದೆ. ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿರೋಧವು ವಿಫಲತೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿಯುವುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಗುರುತಿಸುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸನ್ನ, ಭಗವಾನ, ರುದ್ರರು ಸಮರ್ಥ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿರುವುದು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರತಿರೋಧ ಮಾಡಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಬಯಸಿದರೂ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಂಧನದಲ್ಲೇ ಇರುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಹಿಡಿಯಲೆತ್ತಿಸಿದೆ.

ಎಸ್.ಆರ್. ವಿಜಯಶಂಕರ್ ಅವರ “ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರ “ಶಿವರಾತ್ರಿ”: ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಜೊತೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ” ಲೇಖನವು ಒಂದು ಪರಿಮಿತ ಆಶಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಂದರೆ ಲೇಖನವು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವರಾತ್ರಿ ನಾಟಕದ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ತವಕದಲ್ಲಿದೆ. ಶಿವರಾತ್ರಿ ನಾಟಕವು ಸಬಾಲ್ಪನ್ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಂಬಾರರ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ಶೋಧ-ಒಂದು ಅನನ್ಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ‘ಶಿವರಾತ್ರಿ’ಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಸಮಾನತೆಗೆ ಕಾಯಕ ತತ್ವದ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಹಾಗೂ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಅನುಭಾವದ ತತ್ವದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುರಣ ಶಿವರಾತ್ರಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದೆ” ವಿಮರ್ಶಕರು ಇಲ್ಲಿ ನಾಟಕದ ಆಶಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಇಡೀ ಕಂಬಾರರ ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಶಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಆಧರಿಸಿದ ಇತರ ನಾಟಕಗಳಿಗಿಂತ ಇದರ ಆಶಯ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವರಾತ್ರಿ ನಾಟಕದ ಆಶಯವೇ ‘ಕಾಮ’ ಮತ್ತು ‘ಸಮಾನತೆ’ಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಆಶಯಗಳು ನಾಟಕದ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಿರುವುದೆಂದೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.



ಲಿಂಗದೇವರು ಹಳೆಮನೆಯವರ “ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು: ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ” ಲೇಖನವು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಒಟ್ಟು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಜಲಗಾರ, ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ, ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳು ಮತ್ತು ಸ್ಮಶಾನ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರಂ ನಾಟಕಗಳ ಆಶಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. “ಈ ನಾಲ್ಕು ನಾಟಕಗಳು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸಮಾಜಪರ ನಿಲುವನ್ನು, ತಿರಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಅಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರ ಪರ ನಿಲುವನ್ನೂ ಯುದ್ಧದ ಘೋರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ನಲುಗುವ ಸಾಮಾನ್ಯರ ದುಃಖದುಮ್ಮಾನಗಳ ಪರ ನಿಲುವನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ” ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಾಟಕಗಳ ಆಶಯಗಳು ನಾಟಕಕಾರನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ, ನಾಟಕಕಾರರ ನಿಲುವೇ ಕೃತಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ನಾಟಕಗಳ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ‘ಜಲಗಾರ’ದಲ್ಲಿ ‘ಕಾಯಕ ನಿಷ್ಠೆ’, ‘ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ’ಯಲ್ಲಿ ‘ಮೂರ್ಖತನಕ್ಕೆ, ಅವಿವೇಕಿತನಕ್ಕೆ, ಜಾತಿ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಮೌಢ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂದ ಸೋಲು’, ‘ಏಕಲವ್ಯ’ದಲ್ಲಿ ‘ಕಾಡು ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುವುದು’ ಹೀಗೆ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ನಾಟಕಗಳ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಆಶಯವು ಎರಡೂ ಒಂದೇ ನೆಲೆಯವು ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು ಅವರ “ವರ್ಗರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿ: ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು”. ಲೇಖನವು ‘ಚರಿತ್ರೆ’ಯಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು ಓದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಗರಾಜಕಾರಣ ಅಂದರೆ ಒಂದು ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಒಪ್ಪಿತ ಸತ್ಯ ಹೀಗಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹಲವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ರಚಿತ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ವಿಮರ್ಶೆಗಿದೆ. “ಕಥನಗಳನ್ನು ಪಕ್ಷಪಾತೀಯ ವರ್ಗ ಹುನ್ನಾರ ಗುಣಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಹಾನಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಪುರಾಣ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು, ಕಥನ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದಾಗುವ ಭಾವಕೋಶ ನಿರ್ಮಾಣಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಿತ್ತೆಗೆ ಗುರಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ, ಕಾನೀನ, ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳು ಮೊದಲಾದ ನಾಟಕಗಳು ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ವರ್ಗನಿಷ್ಠ, ಪಕ್ಷಪಾತೀಯ ಗುಣಗಳಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿ ಅವು ಸಾರುವ ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ನಾಟಕಗಳಾಗಿವೆ. ವರ್ಗ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪುನಾರಚನೆಯ ಮೂಲಕ ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ” ಅಂದರೆ ಲೇಖನವು ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು ವರ್ಗ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾನವ ಮೃಗೀಯ ಮತ್ತು ದೈವೀಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ, ಅಂದರೆ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ವರ್ಗಚಲನೆ ಮತ್ತು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿತನಗಳ





ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿ, ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಲ್ಲದ ಸೂಚಕಗಳಾಗಿ ಲೇಖನವು ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ - ವರ್ಗ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬೆತ್ತಲು ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ವರ್ಣ-ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷಗಳ, ಕುಲಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ.

ಬಸವರಾಜ ಡೋಣೂರ ಅವರ “ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ” ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಲೇಖನಕನದೂ, ನಾಟಕದ್ದೂ ಆಗಿದೆಯೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಾಟಕಕಾರನ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಾಟಕಗಳ, ಪಾತ್ರಗಳ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಕ್ರೌರ್ಯ, ಒತ್ತಡ, ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಪಾತ್ರಗಳು ಸಹ ಈ ಮನೋಭಾವದವರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಲೇಖನವು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ನಾಟಕಗಳು ವಿವರಿಸುವ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಯಾವುದು ಎಂಬುದೇ ಗೊತ್ತಾಗದೇ ಹೋಗುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಮಿತಿ. ಬಹುತೇಕ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಎಸ್. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರ “ಸಂಕ್ರಾಂತಿ-ಮಹಾಚೈತ್ರ-ತಲೆದಂಡ: ಒಂದು ಸಂವಾದ” ಲೇಖನವು ಮೂರು ನಾಟಕಗಳ ಆಶಯವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. “ಧರ್ಮದ, ರಾಜಕೀಯ, ಪಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದ ಪ್ರೇಮ, ಸೂರ್ಯ ಭೂಮಿಯ ಸಂಬಂಧದಂತೆ ಎಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ನಾಟಕದ್ದು” ಎಂದು, ಮಹಾಚೈತ್ರವು “ಮಹಾನ್ ಆಶಯವೆಂದರೆ ಕೆಳಸ್ತರದವರ ನಾಯಕತ್ವ ಆರಂಭವಾಗಬೇಕೆಂಬುದು, ತಲೆದಂಡವು ‘ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು’ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಆಶಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿಯವರ “ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ತಲೆದಂಡ ಮತ್ತು ಮಹಾಚೈತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪ” ಲೇಖನವು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ನಾಟಕಗಳ ಆಶಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಅಂದರೆ “ಇಡೀ ಚಳುವಳಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಹರಳಯ್ಯ ಮತ್ತು ಮಧುವರಸರ ಮಕ್ಕಳ ಮದುವೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಗೊಂಡು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ” ಈ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಘಟನೆಯು ಹೊಂದಿರುವುದೇ ನಾಟಕಗಳ ಕೇಂದ್ರ, ಆಶಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಗ್ರಹಿಸಲು, ನಿರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಬಸವರಾಜ ಡೋಣೂರ ಅವರ “ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧ” ಲೇಖನವು ಒಟ್ಟು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ‘ಪ್ರತಿರೋಧ’ ಎಂಬ ಆಶಯವು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಲೇಖನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ‘ಪ್ರತಿರೋಧವು’ ಜೀವ ಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧವು ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ





ಅಸಂಗತತೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳ ಒತ್ತಡದಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲೇಖನವು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಯಯಾತಿಯಲ್ಲಿ 'ಶರ್ಮಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಲೇಖ, ತಲೆದಂಡ 'ಜಗದೇವ', ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆಯ 'ಪದ್ಮಿನಿ' ಹೀಗೆ ಹಲವು ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಮೇಲಿನ ಒತ್ತಡವನ್ನು ವಿವಿಧ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನೇ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ವರ್ಣ-ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಪ್ರಭುಸ್ವಾಮಿಮಠ ಅವರ "ಕಂಬಾರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಚಿಂತನೆ" ಲೇಖನವು 'ಸಮೃದ್ಧಿ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ (ಶಿವಾಪುರ), ಫಲವಂತಿಕೆ (ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಭೂಮಿ, ಹೆಣ್ಣು) ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧಿ ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು 'ಸಮೃದ್ಧಿ'ಯು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಾಟಕಕಾರ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಸಮೃದ್ಧಿ'ಯ ಒಡತನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾರು ಒಡೆಯರೋ ಅವರು ಬರಡಾಗಿರುವುದು. ಯಾರು ಅಧೀನರೋ ಅವರು ಫಲವಂತಿಕೆ ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದೆ.

### ೨.೪. ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆ ಕುರಿತಾದ ಬರವಣಿಗೆಗಳು

ಪ್ರತಿ ಬರಹಗಾರರು ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹವನ್ನು ಸ್ಫೂರ್ತಿ (Inspiration)ಯಿಂದಲೇ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಸ್ಫೂರ್ತಿ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೇವಲ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸ್ಫೂರ್ತಿಯು ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಸ್ವತಃ ಓದಿಯೋ, ಇಲ್ಲವೇ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಕೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೋ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಬರಹಗಾರರು ಹೀಗೆ ಪಡೆದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು 'ಮರು ಕಥಿಸುತ್ತಾರೆ'. ಇಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರರ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರರು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ತಮ್ಮ ನಾಟಕ, ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ಕಾವ್ಯ ಮುಂತಾದ ಬರವಣಿಗೆಗಳಿಗೆ ಪುರಾಣಗಳು, ಇತಿಹಾಸಗಳು, ಜಾನಪದ ಕಥನಗಳಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೊಂಡು ಬರೆದಿರುವುದು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ, ಇತಿಹಾಸದಿಂದ, ಜಾನಪದ ಕಥನಗಳಿಂದ ಋಣಿಯಾಗಿ ಬಂದರೂ ಮೂಲಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡಿವೆ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೇಖಕರು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕಥಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಂತೆ ನಾಟಕಗಳು ಪುರಾಣ, ಇತಿಹಾಸ, ಜಾನಪದ ಕಥನಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವೆ. ಈ ಪುರಾಣ, ಇತಿಹಾಸ, ಜಾನಪದ ಕಥನಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ರಚನೆಯಾದ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ, ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಬರವಣಿಗೆಗಳು, ಲೇಖನಗಳು ನಾಟಕಕ್ಕೆ ನಾಟಕಕಾರರು ಯಾವುದರಿಂದ ಅಂದರೆ ಪುರಾಣದಿಂದಲೋ, ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಜಾನಪದದಿಂದಲೋ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ, ಹೆಸರಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.





ಲಂಕೇಶರ - 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ', ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ - 'ಮಹಾಚೈತ್ರ', ಕಾರ್ನಾಡ್ - 'ತಲೆದಂಡ', ಕಂಬಾರರ - 'ಶಿವರಾತ್ರಿ' - ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು, ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ಎಲ್ಲಾ ನಾಟಕಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾದ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗುವ ಶರಣ ಚಳುವಳಿ ಕುರಿತಾಗಿ ಅದರ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದಿವೆ ಎಂದು ಮೊದಲು ವಿವರಿಸಿ, ಸ್ಮರಿಸಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೊಡಗಿರುವುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ನಾಟಕಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಹರೆಯಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ಲಂಕೇಶರ ತೆರೆಗಳು, ಬಿರುಕು, ಕಂಬಾರರ-ಚಾಳೀಸು, ನಾರ್ಸಿಸಿಸ್ ಮುಂತಾದ ನಾಟಕಗಳ ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ನಾಟಕಗಳು ಮೇಲೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಂಥವಾದ Modernism (ನವ್ಯ), Post Modernism(ನವ್ಯೋತ್ತರ)ನ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಈ ನಾಟಕಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು, ನಿರೂಪಣಾ ಧಾಟಿ, ನಾಟಕದ ಬಂಧ, ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂಭಾಷಣಾ ಶೈಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾಟಕವು ಈ ಹಿಂದಿನ ನಾಟಕಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಈ ನಾಟಕಗಳು ಪಡೆದಿರಬಹುದಾದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ 'ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಪಂಥದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಪಾತ್ರಗಳು ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಒಂಟಿತನ, ವಿಕೃತಿ, ತೊಳಲಾಟಗಳು, ಪರಕೀಯತೆ, ಮಾತಿನ ಗೂಢಾರ್ಥ, ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಬಿರುಕು (ಅಂತರ) ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಂಥದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರ 'ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳು' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಬಹೋಲ್ವೆ ಬ್ರೆಷ್ವನ 'ಸಮಗ್ರ ರಂಗಭೂಮಿ' (Total Theater)ಯ ಪ್ರಭಾವ, ಇಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತು, ನಿರೂಪಣೆ, ತಂತ್ರಗಳು ದೇಸಿ ಮಾದರಿಯವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಅಂತಃಸತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಬ್ಸರ್ಡ್ (Absurd) ನಾಟಕಗಳ ದಟ್ಟವಾದ ಹೊರಣವು ಸಿಗುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಕಂಬಾರರ ಬಹುಪಾಲು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರಗಳ ಹಾಗೆ ಬಾಳಗೊಂಡನಿಗೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅನುಭವ ಅಭಿನ್ನತೆ ಅಥವಾ ಒಂದಾಗುವುದರ ಅನುಭವವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪಾಲಿಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂದರೆ ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಸಂಧಿ ಭೂಮಿಯಾಗಿದೆ. ಮೂಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ತೀವ್ರ ದಾಳಿಯಿಂದ ತತ್ತರಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ, ಛಿದ್ರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದೆ. ಒಳಗಿನ ಜಗತ್ತು ಈ ಪ್ರಕಾರ ಸಂದಿಗ್ಧವೂ, ಗಟ್ಟಿ ನೆಲೆಯದ್ದೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಹೊರಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಗತ್ತು ಕಂಡ ಉಸುಬಿನಂತೆ ಅಭದ್ರವಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ 'ವಿಕೃತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಅಥವಾ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾದ ಫಲಗಳನ್ನು ತರುತ್ತವೆ" ಎಂದು ಚೆನ್ನಿಯವರು ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಬಾಳಗೊಂಡನ ಪಾತ್ರದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ಮಾತು ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅಸಂಗತ (Absurd) ನಾಟಕಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ





ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ತೊಳಲಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಾತು ಇಡೀ ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ 'ಅಸ್ಥಿತ್ವ' ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ತೊಳಲಾಡುವುದನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಯುಷ್ಯಶೃಂಗ, ಜೋಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ, ಸಿರಿಸಂಪಿಗೆ, ನಾರ್ಸಿಸಸ್, ಮಹಾಮಾಯಿ ನಾಟಕಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ವಿಮರ್ಶಕರು ನಾಟಕಗಳ ಮೇಲೆ ಅಬ್ಸರ್ವ್ ರಂಗಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ 'ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಗತ ನಾಟಕಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತು, ಅಸಂಗತ ನಾಟಕಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಬಂಧ(Structure of Play), ಅಸಂಗತ ನಾಟಕಗಳ ತಂತ್ರ(Technique)ಗಳನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಬ್ಸರ್ವ್ ಥಿಯೇಟರ್(ಅಸಂಗತ ರಂಗಭೂಮಿ) ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ, ಪ್ರೇರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡ ಅಸಂಗತ ರಂಗಭೂಮಿ ಬೆಳೆದುದನ್ನು ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳೂ ಸೂಚಿಸುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಲಂಕೇಶ್ ಅವರ 'ತೆರೆಗಳು' ನಾಟಕವು ಹ್ಯಾರಲ್ಡ್ ಪಿಂಟರ್(Harald Pinter)ನ "ದ ಬರ್ತ್ ಡೇ ಪಾರ್ಟಿ"ಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು 'ಸಿದ್ಧತೆ'ಯು ಅರ್ಥರ್ ಮಿಲರ್‌ನ 'ದ ಡೆತ್ ಆಫ್ ಅ ಸೇಲ್ಸ್‌ಮನ್' ನಾಟಕದ ಪ್ರಭಾವವು ಇರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಕ್ರುದ್ಧ ಯುವಕ'(Angry Young Man) ಪಾತ್ರವು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಜಾನ್ ಅಸ್‌ಬಾರ್ನ್‌ನ 'ಲುಕ್‌ಬ್ಯಾಕ್ ಇನ್ ಆಂಗ್ಲೆಂಡ್' ನಾಟಕದ ಪ್ರಭಾವ ಇರುವುದನ್ನು, ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರವೊಂದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವ/ವಿಚಾರಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಮರ್ಶಕರು ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ 'ಅಬ್ಸರ್ವ್' ರಂಗಭೂಮಿಯಿಂದ ಪಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಮುಖಾಂತರ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕೆ. ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪನವರ 'ಹಯವದನ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲೂ 'ಹಯವದನ' ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವು ಪೌರಾಣಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಪಡೆದಿರುವನ ತಂತ್ರವು ಮಾತ್ರ ಜಾನಪದ ಬೇರಿನದ್ದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೇನೆ ಬ್ರೆಕ್ಸ್‌ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ 'ಎಪಿಕ್ ರಂಗಭೂಮಿ', ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ 'ಬಯಲಾಟಗಳು' ಸಾಮೀಪ್ಯ ಹೊಂದಿದ್ದು ಈ ಎರಡರಿಂದಲೂ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳು ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುವುದು, ಹಯವದನ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಎಪಿಕ್ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಮುಕ್ತ ತಂತ್ರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಯವದನ ನಾಟಕದ ವಸ್ತು ಪೌರಾಣಿಕವಾದರೂ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಟಾಮ್‌ಸಮನ್‌ನ ಜರ್ಮನ್ ನೀಳ್ಗತೆಯಿಂದ ಪದ್ಮಿನಿಯ ಕತೆಯ ವಸ್ತು, ರಚನೆ, ಪಾತ್ರ ನಿರೂಪಣೆ, ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಕಾರ್ನಾಡರು ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾಟಕದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ, ಹಯವದನ, ಪದ್ಮಿನಿ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ 'ಎಪಿಕ್ ರಂಗಭೂಮಿ', ದೇಸೀಯ 'ಜನಪದ





ರಂಗಭೂಮಿ'ಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಂಬಾರರ 'ಜೋಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ, 'ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯ' ನಾಟಕಗಳೂ ಈ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದನ್ನು ಹಯವದನ ನಾಟಕದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ "ಕಂಬಾರರ ಸಿರಿಸಂಪಿಗೆಯಲ್ಲಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ದ್ವಂದ್ವ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಸಂದೇಹಗಳು" ಮತ್ತು ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರ 'ಕಂಬಾರ ನಾಟಕಗಳು', ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಚಂದರ್ ಅವರ 'ನಾಗಮಂಡಲ ಜನಪದ ತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕೊಡುಗೆ', ಹೇಮಾ ಪಟ್ಟಣಶೆಟ್ಟಿಯವರ 'ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ' ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾಗಮಂಡಲ' ಮತ್ತು 'ಸಿರಿಸಂಪಿಗೆ' ನಾಟಕಗಳು .ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಹೇಳಿದ ಕಥೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಭಾವಗೊಂಡು ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಲೇಖನಗಳು ಗುರುತಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಈ ಎರಡೂ ನಾಟಕಗಳು ಒಂದೇ ಕಥೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ವಸ್ತುವಿನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ನಾಡರು ಜಾನಪದ ತಂತ್ರಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ಬರೆದರೆ, ಕಾರ್ನಾಡರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮಟ್ಟಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ಭಾಗವತ ತಂತ್ರಗಳಿಂದ ನಾಟಕವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೂ ನಾಗಮಂಡಲ, ಸಿರಿಸಂಪಿಗೆ ನಾಟಕಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ಪ್ರಭಾವವು ಗಾಢವಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಅಸಂಗತ ರಂಗಭೂಮಿ', 'ಜಾನಪದ ರಂಗಭೂಮಿ'ಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ನಮಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಏಕಲವ್ಯನ ಕುರಿತಾಗಿ ಅನೇಕ ನಾಟಕಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ್', ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ 'ಹೆಬ್ಬೆರಳು', ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ 'ಏಕಲವ್ಯ', ಸತ್ಯಾನಂದ್ರ ಪಾತ್ರೋಟರ 'ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ' ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ್', ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಏಕಲವ್ಯ' ನಾಟಕಗಳು ವಿಮರ್ಶಾ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ, ಸಂವಾದಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗಿರುವುದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಮರುಳಸಿದ್ಧಪ್ಪರ "ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ಏಕಲವ್ಯ", ಸಿ.ಆರ್. ಸಿಂಹ ಅವರ "ಮೂಲ ಕತೆಯಾದ ಉಪಕತೆ: ಕವಿಗಳ ಚತುರತೆ" ಮತ್ತು "ಏಕಲವ್ಯ ಕತೆಯ ರಿಮೇಕುಗಳು", ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು ಅವರ 'ನಾಟಕವೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ದಂಗೆ', ಲಿಂಗದೇವರು ಹಳೆಮನೆ ಅವರ "ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು: ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ", ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು ಅವರ "ವರ್ಗ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿ: ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು" ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು, ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರಿಗೆ ನಾಟಕ ರಚಿಸಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಂತಹ ಪುರಾಣವಾದ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನ ಸಂದರ್ಭವು ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಗುರುತು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಮಹಾಭಾರತವೇ ವಿವಿಧ ನಾಟಕಕಾರರಿಗೆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದರೂ ನಾಟಕಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳಿಂದ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಭಿನ್ನವೇ ಆಗಿರುವುದು.





ಅಂದರೆ ಮರುಳಸಿದ್ಧಪ್ಪನವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ 'ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ', 'ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ', 'ಹೆಬ್ಬೆರಳಿ'ನಲ್ಲಿ ಬೆರಳು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೆಂಬಂತೆ, 'ಏಕಲವ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಡು-ನಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷದ ಕತೆಯಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಪ್ರೇರಣೆ ಒಂದೇ ಕಡೆಯಿದ್ದರೂ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿರುವುದು ವಿಭಿನ್ನ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವುದು ಕಾಣಬಹುದು.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಜಲಗಾರ' ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗಿದ್ದು, ದೇವರು ಮತ್ತು ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಕಾಯಕ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ತತ್ವವನ್ನು ತನ್ನೊಡಲೊಳಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಲಿಂಗದೇವರು ಹಳೆಮನೆಯವರ "ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು: ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ" ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ "ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿ: ಜಲಗಾರ" ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಜಲಗಾರ ನಾಟಕವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಜಲಗಾರನ ಕಾಯಕ ತತ್ವದ ಮಹತ್ವವು ವಚನಕಾರರ ಕಾಯಕನಿಷ್ಠೆ ಪರವಾದ ಮತ್ತು ಶಿವನು ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವನು ಎಂಬ ವೈದಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಜಾಗೃತಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಹರಿಜನೋದ್ಧಾರ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ಚಳುವಳಿ, ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಪೆರಿಯಾರರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಗಳ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದ ನಾಟಕವು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಂತೆ ಕಂಡಂತೆ ಎರಡೂ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು 'ಜಲಗಾರ' ನಾಟಕವು ಆಶಯವು ಹೊಂದಿರುವ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿವೆ.

ಲಂಕೇಶ್ ಅವರ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ', ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡರ 'ತಲೆದಂಡ', ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್‌ರ 'ಮಹಾಚೈತ್ರ', ಕಂಬಾರ 'ಶಿವರಾತ್ರಿ' ನಾಟಕಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು, ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಈ ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಉಂಟಾಗಿರುವುದು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿನ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಹರಳಯ್ಯ-ಮಧುವರಸರ ಮಕ್ಕಳ ಮದುವೆಯ (ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹ) ಸಂದರ್ಭವು ಎಂದು ಗುರುತು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ (Pointout). ಕೆ. ಮರುಳಸಿದ್ಧಪ್ಪನವರ "ವರ್ತಮಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ : ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ", ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿಯವರ "ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ತಲೆದಂಡ ಮತ್ತು ಮಹಾಚೈತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪ", ಮರುಳಸಿದ್ಧಪ್ಪನವರ "ರಂಗಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಲಂಕೇಶ್", ಬಿ.ಸಿ. ನಾಗೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ್ ಅವರ "ಸಂಗ್ರಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ", ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ "ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧ", ಎಸ್. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರ "ಸಂಕ್ರಾಂತಿ-ಮಹಾಚೈತ್ರ-ತಲೆದಂಡ: ಒಂದು ಸಂವಾದ", ಎಸ್.ಆರ್. ವಿಜಯಶಂಕರ್ ಅವರ "ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರ 'ಶಿವರಾತ್ರಿ' : ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಜೊತೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ", ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರ "ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣ" ಲೇಖನಗಳು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗಳೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ ಇಲ್ಲವೇ ನಾಟಕಕಾರರೇ ತಮ್ಮ ಮೊದಲ ಮಾತು/ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಂತೆ ಮಾತುಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚೆನ್ನಿಯವರ ಲೇಖನವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಆಧಾರವಾಗಿ, ಪ್ರಭಾವಗೊಂಡ ನಾಟಕಗಳು ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ 'Speaking of





Shiva' ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವವು ರಚನಾ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವುದರೊಂದಿಗೆ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಅಚಾರಿತ್ರಿಕ' - ಓದಿನ ರೂಪಗಳಾಗಿ ರಚನೆಯಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಮರಳಸಿದ್ಧಪ್ಪನವರು 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ತಲೆದಂಡ' ನಾಟಕ ಮೇಲೆ ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಇಬ್ಬರೂ ನಾಟಕಕಾರರ ವೈಚಾರಿಕ ಸಾಮ್ಯತೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ನಾಟಕಗಳ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗಲೂ ನಾಟಕಕಾರನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಿಂದ ಹೇಗೆ ವಸ್ತುಗಳು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾಟಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎನಿಸುವುದು. ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಖಚಿತತೆ, ಓದುಗರಿಗೆ ಹಿಮ್ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

### ೨.೫. ನಾಟಕಕಾರರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು

ನಾಟಕಕಾರರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇರುವ ಹಾಗೂ ಇರಬಹುದಾದ ಖಚಿತ ನಿಲುವುಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆ 'ನಾಟಕಕಾರರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ಅಥವಾ ನಾಟಕಕಾರರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೋಟಗಳು, ಒಳನೋಟಗಳು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನುಸುಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಇಡೀ ನಾಟಕಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾತಳಿಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ನಾಟಕಕಾರರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬದ್ಧತೆಗಳು ನಾಟಕವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಅಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಓದು, ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಲೇಖಕರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು, ಅವರ ಜೀವನ ವಿವರಗಳು, ಒಡನಾಟಗಳು ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಧೋರಣೆಯ ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ನಾಟಕದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಾಟಕಕಾರನಿಗೆ ಅಥವಾ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ ಕೃತಿ ಅಥವಾ ನಾಟಕ ನೀಡುವ ಅಥವಾ ಹೊರಡಿಸುವ ಅರ್ಥವು ಸೀಮಿತ ಓದಿಗೆ, ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಓದು, ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಧೋರಣೆ ಪ್ರಧಾನ ಓದು, ವಿಮರ್ಶೆ, ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವ ಮಾದರಿ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನೂ ನೀಡಬಹುದು.

ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಯಾರು? ಯಾಕೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಉತ್ತರ ಸಿಗಲಾರದು. ಆದರೂ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಲೇಖಕರ ಧೋರಣೆಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಅದು ಓದುಗರ ಧೋರಣೆಯಾಗಿಯೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಲೇಖಕ, ಓದುಗನನ್ನೂ





ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಕೃತಿಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುವಾಗ, ಓದುವಾಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ನಿಖರವಾಗಿ ನಾಟಕಕಾರರ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಓದುವುದು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾದುದೇ ನಿಜ. ಲೇಖಕರ ಧೋರಣೆಗಳೂ, ಓದುಗರ ಧೋರಣೆಗಳೂ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಧೋರಣೆಗಳೂ ಬಿಡಿಸಲಾಗದಂತೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಕೃತಿಕಾರ, ನಾಟಕಕಾರರ ಧೋರಣೆಗಳು ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವನ್ನು, ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮವನ್ನು, ನಾಟಕದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಧೋರಣೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಬದಲಾದ ಹಾಗೆ ಧೋರಣೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆಗ ವಸ್ತುವನ್ನು ಓದುವ, ಓದಿದ್ದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ಧೋರಣೆಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳ ಕುರಿತು ಶಿವಾನಂದ ಕೆಳಗಿನಮನಿ 'ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧ', ಪ್ರಭುಸ್ವಾಮಿಮಠ 'ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಚಿಂತನೆ', ಎಸ್.ಆರ್. ವಿಜಯ ಶಂಕರ್ 'ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರ 'ಶಿವರಾತ್ರಿ' : ವಚನ ಚಳವಳಿ ಜೊತೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ', ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರ 'ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನಗಳು ಕಂಬಾರ ಸಾಹಿತ್ಯದ, ಕಂಬಾರರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಧೋರಣೆಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿವೆ. ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

೧. ಕಂಬಾರರ ಧೋರಣೆಗಳು ಅಥವಾ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ದೇಶೀಯ ಸಬಾಲ್ತ್ರ್ನ್ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಂಬಾರರ ಧೋರಣೆಗಳು, ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳು Declonise ಆಗಿರುವಂತಹವು.
೨. ಕಂಬಾರರ ಎಡಪಂಥೀಯ ನಿಲುವು ಮತ್ತೆ ಪುನಃ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಮಾನತೆ' ಕಾಣುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಜೊತೆಗೆ ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ (ಜಮೀನ್ದಾರಿ) ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಸಮಾನತೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಎಳಸುವಂತೆ ಕಂಬಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತೋರುತ್ತದೆ.
೩. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿನ ಬದುಕನ್ನು, ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿ ನೋಡದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಂತರ್ಯದ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಾಡುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಂಬಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಂಬಾರರು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಎಂದು ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕಂಬಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಂಬಾರರ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಮೇಲಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾದ ನೋಟಗಳು ಇಡೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ, ಕಂಬಾರರ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.



ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳ ಕುರಿತು ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರ 'ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣ', ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿಯವರ 'ಪ್ರತಿರೋಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಕಡೆಗೆ', ಜಿ.ಎನ್. ರಂಗನಾಥರಾವ್ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ದ್ವಂದ್ವಗಳು', ಬಸವರಾಜ ಡೋಣೂರ 'ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ', ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ 'ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧ', ಕೆ. ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ ಅವರ 'ವರ್ತಮಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ: ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ', 'ರಂಗಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಲಂಕೇಶ್' ಲೇಖನಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿವೆ.

- ಎ. ಲಂಕೇಶರು 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ, ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಗೆ ಇಳಿಸಿತ್ತು. ಅಂತೆಯೇ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಂಕೇಶರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಲಂಕೇಶರು ಲೋಹಿಯಾವಾದದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿರುವುದು ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು. ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹುಡುಗಿ - ಶೂದ್ರ ಹುಡುಗ ಇವರ ಪ್ರೀತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಿತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಲಂಕೇಶ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ.
- ಬಿ. ವಿಘಟನೆಯು ಸಂಬಂಧಗಳ ಅಂತಿಮಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುವುದು ಬಹುಪಾಲು ನವ್ಯ ಲೇಖಕರ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ನಿಲುವಾಗಿರುವಂತೆ. ವಿಘಟನೆ ಕುರಿತು ನವ್ಯರ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠೆಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಇರುವಂತೆ ಲಂಕೇಶರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಘಟನೆ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ.
- ಸಿ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ' ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಲಂಕೇಶರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಿಶುವಾಗಿದೆ ಎಂದು 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯ ಸೋಲು-ಗೆಲುವು ನಾಟಕಕಾರನ ಸೋಲು-ಗೆಲುವುಗಳಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ.
- ಡಿ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಲಂಕೇಶ್ ನೋಡುವ ರೀತಿ ಅಷ್ಟು ಸಮಂಜಸವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲಂಕೇಶರ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ/ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯ/ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಯ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾ ಸರಳೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ.
- ಇ. 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಲಂಕೇಶರು ಬಸವಣ್ಣ-ಗಾಂಧಿವಾದಗಳನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎರಡೂ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಅವನತಿಗೆ ವೈದಿಕ ಆದರ್ಶಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ನಾಟಕಕಾರರ ನಿಲುವು.

ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳ ಕುರಿತು ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು 'ನಾಟಕವೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದಂಗೆ' ಮತ್ತು 'ವರ್ಗರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಮಗ್ರಿ: ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು', ಲಿಂಗದೇವರು





ಹಳೆಮನಿ 'ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು: ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ' ಲೇಖನಗಳು, ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ 'ಶೂದ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿ ಕುವೆಂಪು' ಲೇಖನಗಳು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ.

- ಎ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಓರಿಯಂಟಲ್ ಅಧ್ಯಯನ ಫಲಿತವಾದ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಂಬಿದ್ದವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಎಂಬಂತೆ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ವರ್ಗಗಳಾಗಿ, ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವರ್ಗರಾಜಕಾರಣದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ.
- ಬಿ. ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತತೆ, ಅಖಂಡತೆ, ಪೂರ್ಣತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಮಾನವೆಂಬಂತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಮತ್ತು ದೈವ ಕೇಂದ್ರವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಹೆಚ್ಚು ದೈವ ಕೇಂದ್ರವಾದಕ್ಕೆ ವಾಲಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.
- ಸಿ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ 'ಸವೋದಯ ತತ್ವ', ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ.

□□





ಅಧ್ಯಾಯ : ಮೂರು

ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ

---

೩.೧. ಜಾತಿ : ಸಾಮಾಜಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು

೩.೨. ಜಾತಿ : ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು

೩.೨.೧. ಜಾತಿ : ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು

೩.೨.೨. ಜಾತಿ : ವಿಚಾರ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು



ಅಧ್ಯಾಯ : ಮೂರು

## ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ

### ೨.೧. ಜಾತಿ : ಸಾಮಾಜಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು

ಜಾತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ. ಜಾತಿಯು ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅದು ಅಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಒಂದು ಗಂಭೀರ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇದುವರೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಚರ್ಚೆಗಳು, ಸಂವಾದಗಳು, ಹೋರಾಟಗಳು ನಡೆದಿವೆ; ನಡೆಯುತ್ತಲೂ ಇವೆ. ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಬಹಳ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ, ಸರಳವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಸದಾ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದರ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಹೀಗೆಯೇ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗದು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಅ. ಸಮುದಾಯ ಆಧಾರ(Community Base)ದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು: ಊರು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯದವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಕ್ಕಲಿಗ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕುರುಬ, ಲಿಂಗಾಯತ, ಭಂಗಿ, ಎಸ್.ಸಿ., ಎಸ್.ಟಿ.ಗಳಿಗೆ ಅವರವರದೇ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಓಣಿ, ಕೇರಿಗಳಿವೆ. ಅವರವೇ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮೇಲ್ನೋಟದ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಇದು ತಪ್ಪು ಸರಿಯು ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಎಷ್ಟು ಜಾತಿಗಳಿವೆ, ಎಷ್ಟು ಧರ್ಮಗಳಿವೆ, ಯಾವ ಜಾತಿಯವರು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ, ಅವರ ಆಹಾರ ಏನು? ಅವರ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳೇನು? ಇದು ಒಂದು ರೀತಿ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ.

ಆ. ಒಂದು ಜಾತಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಯಾವ ರೀತಿ ಸಂಬಂಧ ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವುದು.

ಮೊದಲನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾತಿಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧ ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ (Independent) ಇವೆ





ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಲಿಂಗಾಯತರು ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವರ ಆಚರಣೆ, ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ, ಹಬ್ಬಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಎಂದು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ. ಎರಡನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಅಂದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಜಾತಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಇರಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ತರಹದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಒಂದು ಜಾತಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿರುತ್ತವೆ.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಲಿಂಗಾಯತ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಗೌಡ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಕುರುಬ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ನಾಯಕ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಮುಸ್ಲಿಂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಹೀಗೆ ಈ ಪಟ್ಟಿ ಇನ್ನೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಮನೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗಡೆ ಬಂದರೆ, ಕುಟುಂಬ-ಸಮುದಾಯ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗಡೆ ಬಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದು, ಮಾತನಾಡುವುದು ಇದೆಲ್ಲ ಅಗತ್ಯ ಬಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜಾತಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಇರಲಾರದು ಎಂಬ ಕಠಿಣ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಯಾವಾಗ ಬರುತ್ತದೆಂದರೆ ಊಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಮನೆಯವರು ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಯವರ ಮನೆಗೆ ಊಟಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಜಾತಿಯವರು ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಯವರೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಕೆಲವು ಅಪವಾದದ ಮದುವೆಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ. ಅಂದರೆ ಊಟ ಮತ್ತು ಮದುವೆಗಳು ಒಂದೇ ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಇವೇ ಊಟ ಮತ್ತು ಮದುವೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಊಟಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲನೆಯದ್ದು ಮನೆ-ಮನೆಗಳ ನಡುವಿನ ಪ್ರವೇಶದ ನಿರ್ಬಂಧ. ಒಂದು ಜಾತಿಯವರು ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಯವರ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗೋದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ದೂರ ಹೋಯ್ತು. ಇದು ಕೇವಲ ಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಬಹಳ ಅನಿವಾರ್ಯದ ಅಗತ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಒಬ್ಬರ ಮನೆಗೊಬ್ಬರು ಹೋಗುವ ಬಹಳವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ, ಯಾಕೆ ಒಬ್ಬರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಊಟ ಮಾಡೋದಿಲ್ಲ, ಒಬ್ಬರ ಮನೆಗೊಬ್ಬರು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡು-ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆ ಒಬ್ಬರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಊಟ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಅರಿವು ನಮಗಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ ನಾವು ಮೇಲು, ಅವರು ಕೀಳು ಅಥವಾ ನಾನು ಕೀಳು ಉಳಿದವರು ಮೇಲು ಎಂಬ ಮನೋಭಾವನೆ, ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯೂ ಆಗಿದೆ.





ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ, ಅದೊಂದು ನಂಬಿಕೆ, ಅದೊಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದು ಆಯಾ ಜಾತಿಯ, ಆಯಾ ಕೋಮಿನ, ಆಯಾ ಒಳಪಂಗಡಗಳ ನಡುವೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗ ಆಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅವು ಅಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ (UnConcious) ಆಗಿದ್ದಾವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಳಗಡೆನೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಅಂತಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ.

ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೂ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ ಮದುವೆ ಆಗಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹವಾದ ತೀರ್ಮಾನ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆ ಮದುವೆ ಆಗಬಾರದು ಅಂತ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಇಲ್ಲ. ಯಾರಾದರೂ ಮದುವೆ ಆದರೆ ಯಾಕೆ ಮದುವೆ ಆದರೂ ಅಂತ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಾಯತರು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮದುವೆ ಆಗಬಾರದಾಗಿತ್ತು, ದಲಿತರು-ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮದುವೆ ಆಗಿಬಿಟ್ಟರು ಅಂತ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ನಿಜವಾಗಲೂ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಆಗಬೇಕಾದದ್ದು ಯಾಕೆ ಮದುವೆ ಆಗಬಾರದು ಅಂತ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಒಪ್ಪಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಏನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಅಂದರೆ ಆಯಾ ಜಾತಿಯೊಳಗೆ ಮದುವೆ ಆಗಬೇಕು, ಆಯಾ ಜಾತಿಯೊಳಗೆ ಊಟ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಅವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿವೆ, ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾಡಿವೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿವೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳಾಗಿ ತಳವೂರಿವೆ. ಇದನ್ನು ದಾಟಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆ ದಾಟಬಾರದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡರೆ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎಂಬ ತರತಮಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಯ ನಡುವೆ ಊಟ, ಉಪಚಾರ, ಮದುವೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಈ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ನಿರ್ಬಂಧಿಸಿರುವುದರ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದೆ.

ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು ಜಾತಿ ಮೇಲು-ಕೀಳು, ಒಂದು ಜಾತಿ ಉತ್ತಮ-ಮಧ್ಯಮ, ಒಂದು ಜಾತಿ ಪುರೋಹಿತ (Priest) ಇನ್ನೊಂದು ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿರ್ಮಿತ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಜಾತಿ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎನ್ನುವುದು ನಂಬಿಕೆಯೂ ಹೌದು, ಮೌಲ್ಯವೂ ಹೌದು. ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎಂಬುದು ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದೆ. ಯಾವಾಗ ಈ ಬಗೆಯ ತರತಮಗಳು ಬರುತ್ತದೋ ಆಗ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಇದ್ದವರು ಶ್ರೇಷ್ಠರಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಯಾರು ಕನಿಷ್ಠರಾಗಿರುತ್ತಾರೋ ಆ ಜಾತಿ, ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ಅಪಮಾನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಿನ್ನ ಆಹಾರ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದಲ್ಲ, ನಿನ್ನ ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವಲ್ಲ, ನಿನ್ನ ಪೂಜೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಹಾರ, ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ, ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವ ತರತಮದೊಳಗೆ ಬರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಅಪಮಾನ ಮಾಡುವ ಜಾತಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಪಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗುವ ಜಾತಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ. ಎಲ್ಲ ಅಪಮಾನಿತ ಜಾತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಅಪಮಾನ ಮಾಡಬೇಡಿ. ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕೀಳಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು, ನಮಗೂ





ಸ್ವಾಭಿಮಾನವಿದೆ, ಆತ್ಮಗೌರವವಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಎಚ್ಚರವು ಬಂದಿದೆ. ಇಡೀ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬಂದು ಶಿಕ್ಷಣ (Education) ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಶುರು ಮಾಡಿದಾಗಿನಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಶುರುವಾಯಿತು. ಮುಂಚೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬಂದ ತಕ್ಷಣ ಬದಲಾಯಿತು ಎಂದಲ್ಲ ಈಗಲೂ ಹಳೆ ತಲೆಮಾರಿನವರು ಮನೆಗೆ ಅಪರಿಚಿತರು ಬಂದರೆ ನಿಮ್ಮದು ಯಾವ ಜಾತಿ ಎಂದು ನೇರವಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮಗಿದು ವಿಚಿತ್ರವೆನ್ನಿಸಬಹುದು. ನೇರವಾಗಿಯೇ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬರಬೇಡ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಅದು ಆರಂಭದ ಅನುಭವವಾದರೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಸಮುದಾಯ/ಜಾತಿಗಳು ಅಪಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದೀವಿ ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅರಿವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪಮಾನ ಯಾರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರಲ್ಲ ಅವರಿಗೂ ನಾವು ಅಪಮಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಪಮಾನ ಮಾಡುವುದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಏನ್ ನಮ್ಮ ಜಾತಿ ಕಡಿಮೇನ? ಅವಮಾನ ಮಾಡಬೇಕು ಇದು ಕರ್ತವ್ಯ ಇದು ನಮ್ಮ ಜವಾಬ್ದಾರಿ. ನಮ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅಪಮಾನ ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು, ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ, ಓಣಿಯಿಂದ, ಊಟದಿಂದ, ಪೂಜೆ-ಪುನಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ, ಗುಡಿ-ಗೋಪುರಗಳಿಂದ ದೂರವಿಡುವುದು. ಅದರ ಮೂಲಕನೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಾರು ಅಪಮಾನಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಅವರಿಗೆ ಜಾತಿಯ ಮೇಲು-ಕೀಳು ತಪ್ಪು ಅಂತ ಅನ್ನಿಸಿದರೆ, ಅವರು ಪ್ರತಿರೋಧ ಮಾಡೋದಿಲ್ಲ. ನಮಗೂ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಇದೆ ಯಾರಿಗಿಂತ ನಾವು ಕೀಳಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಜಾತಿಗಳು ಅವರ ಆಹಾರ, ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ, ಜೀವನಕ್ರಮ ಕಡಿಮೆ ಅಲ್ಲ ನಮಗೂ ಕೂಡ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾ ಅಪಮಾನವನ್ನು ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳೆದು ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಈ ತರತಮಗಳು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಬಂದಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಅಪಮಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಕೀಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದಲ್ಲ, ಇದು ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಥಿತಿ; ಇದು ಒಂದು ಹಂತ.

ಇನ್ನು ಎರಡನೆ ಹಂತವೆಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಜೀವನಕ್ರಮ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಕ್ರಮಗಳು. ಈ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನವಾಗಿ ಹಂಚಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಅಸಮಾನವಾಗಿ ಹಂಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಇದು ಜಾತಿಯ ಮೇಲು-ಕೀಳುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಪಮಾನಿತ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಮಾಲೀಕರು (Land Lords) ಕಡಿಮೆ. ಅಪಮಾನ ಮಾಡುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಮಾಲೀಕರು ಹೆಚ್ಚು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಭೂ ಉತ್ಪಾದನೆ/ಭೂಮಿಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಕ್ಕೆ (Finance) ವರ್ಗಾವಣೆ (Shift) ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಾಪಾರ (Business) ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳದಲ್ಲಿ ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಗಳು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತ ಹೊಂದಿವೆ. ಇವರ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ, ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಜೀವನ





ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಸಂಪತ್ತಿನ ಅಸಮಾನತೆಯೂ ಕೂಡ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ, ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ, ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಸಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಹೊಂದಿದ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಮಪಾಲನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಿವೆ. ಸರ್ಕಾರಿ ಸವಲತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪಾಲನ್ನು ನಮಗೆ ಕೊಡಿ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಿವೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪಮಾನ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಇವೆರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸಿವೆ. ಕಳೆದ ೨೦-೩೦ ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಪಾಲನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿವೆ. ಅದು ಒಂದೇ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒಳಪಂಡಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಉದಾ:- ಬೇಡ ಜಂಗಮರು ತಮ್ಮನ್ನು ಎಸ್.ಟಿ. ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ, ನಮಗೆ ನ್ಯಾಯ ಕೊಡಿ ಎಂದು ಅಂಕಿ-ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಇದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ರಾಜಕೀಯ ಅಸಮಾನತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಬಹಳ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು.

೭೦-೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಬೇರೆ ತರಹದಲ್ಲಿತ್ತು. ಆಸ್ತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ನನ್ನನ್ನು ಅಪಮಾನ ಮಾಡಬೇಡಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ ಕಾಣಿರಿ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ನೀವು ಮೂರೈದ್ದು ಉಂಡರೆ ನಾವು ಎರಡೈದ್ದು ಊಟ ಮಾಡ್ತೀವಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಕಾಣಿರಿ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗೇನಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಬದುಕಿನ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವಂತಹ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಐಷಾರಾಮಿ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಅನೇಕರಿಗೆ ಒಪ್ಪೊತ್ತಿನ ಊಟಕ್ಕೂ ಗತಿ ಇಲ್ಲದವರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ತಗೊಂಡು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಬಹುದು. ಕೆಳಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗದವರು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪಮಾನಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಏಕವಚನದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮೂರುಹೊತ್ತು ಊಟ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಒಳ್ಳೆಯ ಮನೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಬಟ್ಟೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ ಅಂತಹವರನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಬಹುವಚನದಲ್ಲಿ ಕರೆದರು ಅಂತ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವ ಸಿಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಊಟದ ಸಮಸ್ಯೆ, ಮನೆ ಸಮಸ್ಯೆ, ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವಂತಹ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಕೊರತೆ ನೀಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಕಳೆದ ೧೦-೧೫ ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ೭೦-೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಬೇಕು, ಗೌರವ ಕೊಡಬೇಕು, ಅಪಮಾನಿತರಾಗಿ ಕಾಣಬೇಡಿ ಎಂಬುದಾಗಿತ್ತು. ಈಗೇನಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಬದುಕಿನ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವಂತಹ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆ, ಸರ್ಕಾರಿ





ಸವಲತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿವೆ. ಕಳೆದ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯದವರು, ಜಾತಿಯವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮೊಳಗಡೆನೇ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸರ್ಕಾರದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಎಂ.ಎಲ್.ಎ., ಎಂ.ಎಲ್.ಸಿ., ನಿಗಮ ಮಂಡಳಿ, ಎಲೆಕ್ಷನ್‌ಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ ನಮಗೆಷ್ಟು ಪಾಲು ಬರುತ್ತದೋ ಅಷ್ಟು ಕೂಡಿ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ, ರಾಜಕೀಯ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ.

೭೦-೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅನ್ನೋದು ಕೇವಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಜಾತಿ ಮೇಲು-ಕೀಳು, ಜಾತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ೭೦-೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ನಿರ್ಮೂಲನೆ ಆಗಬೇಕು ಎಂಬುದಿತ್ತು. ಜಾತಿ ಇರಕೂಡದು ಎಂಬ ನಿಲುವಿತ್ತು. 'ಮಾನವ ಜಾತಿ ತಾನೊಂದೇ ವಲಂ', ಎಲ್ಲರ ಮೈಯಲ್ಲೂ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವುದು ರಕ್ತವೇ. ಕೆಳಜಾತಿ/ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಮೈಯಲ್ಲೂ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವುದೂ ರಕ್ತವೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಬ್ಬರು ಮೇಲು-ಒಬ್ಬರು ಕೀಳು ಎನ್ನುವುದು ಬೇಡವೇ ಬೇಡ ಎಲ್ಲರೂ ಕೂಡ ಒಂದೇ ಜಾತಿ. ಜಾತಿ ಹೆಸರು ಹೇಳಕೂಡದು, ಜಾತಿ ಯಾವುದೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಜಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಯಾವ ಧರ್ಮಿಯರು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಮಾನವ ಧರ್ಮಿಯರು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು ಎಂಬುದು ೭೦-೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದಾಗಿತ್ತು.

ಆದರೆ ಈಗೇನಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ನಾನ್ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಜಾತಿ. ನನಗೆ ಆ ಜಾತಿ ಬೇಕು. ಆ ಜಾತಿ ಹೆಸರು ಹೇಳದೇ ಇದ್ದರೆ ನನಗೆ ಸರ್ಕಾರದ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು, ಸರ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಿಗಬಹುದಾದ ರಾಜಕೀಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನನ್ನ ಜಾತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ನಾನು ನನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನ ಜಾತಿಯ ಮೂಲಕ ನಾನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ ನನಗೆ ಸರ್ಕಾರದ ಯಾವ ಸೌಲಭ್ಯಗಳೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು, ಸರ್ಕಾರಿ ಯಾವುದೇ ಇಲಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ಇನ್ನಿತರೇ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿರಬಹುದು ಅವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಜಾತಿಯೊಳಗಡೆನೇ ನಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಂದು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಸರ್ಕಾರಿ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಎಲೆಕ್ಷನ್ ನಿಲ್ಲುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಸರು ಹೇಳಿದರೇನೆ ಮೀಸಲು ಸಿಗುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕಳೆದ ೧೫-೨೦ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಐಡೆಂಟಿಟಿ (Identity) ಅಂದರೆ ನಾನು ಇಂತಹ ಜಾತಿಯವನು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದು ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ೭೦-೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಕೂಡ ಇಂತಹ ಜಾತಿ ಅಂತ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಇಂತಹ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಜಿ ಹಾಕಿ ಸರ್ಟಿಫಿಕೇಟ್ ಪಡೆದು ಬಂದವರಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರೂ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ನೀವು ಶೋಷಕ ಜಾತಿಯವರು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಾವೇನು ಅರ್ಜಿ ಹಾಕೋಣ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವೇನ್ ರೀ ಅಂತಾ ಕೇಳೋರು. ಈಗ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಆಯಾ ಜಾತಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.





೨೦-೮೦ರ ದಶಕದ ಜಾತಿ ನಿರ್ಮೂಲನೆ, ಜಾತಿ ವಿನಾಶದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಈಗ ಜಾಗತೀಕರಣ (Globalisation) ಆದ ಮೇಲಿನ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈಗ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಕೂಡ ಆಯಾ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸ್ಕೊಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡರೆನೆ ರಾಜಕೀಯ ಸೌಲಭ್ಯ, ಅವಕಾಶಗಳು ಸಿಗುತ್ತೇ ಎಂಬ ಹಂಬಲ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ೨೦-೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಟ್ಕೊಂಡು ಜಾತಿ ಸಡಿಲವಾಗಬೇಕು. ಜಾತಿ ವಿನಾಶವಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಹೊರಟಿದ್ದೆವಲ್ಲಾ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೊಟ್ಟಿದ್ದೀವಿ, ನಾವು ಜಾತಿ ಮೂಲಕವೇ ಗುರುತಿಸ್ಕೊಂಡಿದ್ದೀವಿ. ಜಾತಿಗಳು ಇರಲಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ತಾರತಮ್ಯ, ಅಸಮಾನತೆ, ಅನ್ಯಾಯ, ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬೇಡ ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯವನಾ, ಕುರುಬ ಜಾತಿಯವನಾ, ಒಕ್ಕಲಿಗ ಜಾತಿಯವನಾ, ಲಿಂಗಾಯತ ಜಾತಿಯವನಾ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾ ಹಾಗೆಯೇ ಅವನ ಜಾತಿಯಲ್ಲೇ ಇರಲಿ. ಅಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳಾದವು. ಇನ್ನೂರು ಜಾತಿಗಳು ಇದ್ದರೂ ಇರಲಿ, ಮದುವೆ-ಮುಂಜಿಗಳು ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯಲಿ/ನಡೆಯದೇ ಇರಲಿ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ /ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅವರು ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬರದ ಹಾಗೆ ಇರಬೇಕು ಅನ್ನೋದು ಇನ್ನೊಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಬಂದಿದೆ ಎಂದರೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವರದಿಗಳು (Report) ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ-ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ನೌಕರಿಗೆ ಹೋದವರು ಅಂದರೆ ಗಂಡಸರನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಕೆಲವು ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಮದುವೆಯಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿರುವ, ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪರವಾಗಿ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವಂತಹವರು. 'ಕೆಳಜಾತಿಯ ನೌಕರಸ್ಥ ಬಂಧುಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಸುರಕ್ಷತೆಯ, ಸುಭದ್ರತೆಯ ಜೀವನ ಕೊಡುವ ಬದಲು ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲೇ ಇರುವ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದಲ್ಲ. ಅವರಿಗೂ ಸುಭದ್ರತೆಯ ಜೀವನ ಸಿಗುತ್ತದಲ್ಲ. ತಾತ ಮುತ್ತಾತರನ್ನ ಅವಮಾನ ಮಾಡಿದಂತಹ ಜಾತಿಗಳ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಸುಭದ್ರತೆಯ ಜೀವನ ಯಾಕೆ ಕೊಡಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ನಷ್ಟ ಆಗಲಿಲ್ಲವೆ' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಜಾತಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರ ಸೂಚನೆಯಾ? ಅಥವಾ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪರವಾಗಿ ನಿಜವಾಗ್ಲೂ ಆಲೋಚನೆಯೋ ಎಂದು ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣ್ತಾ ಇದ್ದೇವೆ. ಇದು ಇತ್ತೀಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಬರವಣಿಗೆ/ಪುಸ್ತಕದ ಮಾಹಿತಿ/ವಿವರಗಳಲ್ಲ ಇದನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಲಯಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರಹ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉದಾ:- ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಲಾಢ್ಯ ಭೂಮಾಲಿಕ ಜಾತಿಗಳಿವೆ (ಲಿಂಗಾಯತರು, ಗೌಡರು, ಕುರುಬರು). ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ಲಿಂಗಾಯತ, ಒಕ್ಕಲಿಗ, ಕುರುಬರಿಗೂ ಜಮೀನು ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಭೂಮಾಲೀಕರಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೇ ಭೂರಹಿತರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ ಎನ್ನುತ್ತೇವಲ್ಲಾ





ಅದು ಬಹುತೇಕ ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗದ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳಾದವರ ಪಟ್ಟಿ ತೆಗೆದು ನೋಡಿದರೆ, ಲಿಂಗಾಯತರು, ಒಕ್ಕಲಿಗರೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದ ಒಂದಿಬ್ಬರು ಹಾಗೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಒಕ್ಕಲಿಗ, ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲದ ಮೊಯ್ಲಿ, ಬಂಗಾರಪ್ಪ, ಧರ್ಮಸಿಂಗ್ ಇದ್ದಾರೆ. ಯಾರು ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಯವರು ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರಲ್ಲ ಅವರು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಎಲ್ಲಾ ಅನ್ಯಾಯ, ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಬಲದಿಂದ ಮುಚ್ಚಿ ಹಾಕೊಳ್ಳಾರೆ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರೆಸೊಂಡು ಹೋಗ್ತಾರೆ. ಈಗಾಗಿ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಹೋಗೋದೇನೆ ಅವರವರು ಮಾಡ್ತಕ್ಕಂತಹ ಅನ್ಯಾಯ, ಅಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ ಎಂಬುದು ಗುಟ್ಟಿನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುವ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವುದರಿಂದ ಬಲಾಢ್ಯವಲ್ಲದ ಜಾತಿಗಳು ರಾಜಕೀಯದಿಂದ ಹೊರಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಸಲುವಾಗಿ ಎಸ್ಸಿ., ಎಸ್.ಟಿ.(SC/ST)ಗಳು, ಮಹಿಳೆಯರು ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಹೋದರೂ ಅವರ ಆಸಕ್ತಿಗಳು, ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ(Activation)ವಾಗಿಲ್ಲ. ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಗಳ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಬಲಾಢ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಹೊರತು ಉಳಿದ ಸಮುದಾಯ, ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ, ಮುಂದೆ ತರಲಿಕ್ಕೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡ್ತಿಲ್ಲ.

ಯಾರು ಈ ಸಕ್ರಿಯ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ (Ruling Class Politics) ಹೊರಗಿದ್ದಾರೋ ಅವರೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗಟ್ಟಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಮುಂದಾದರು. ಇದು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮ. ಅಂದರೆ ನೇರವಾಗಿ ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಭೂಮಾಲಿಕ ಜಾತಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಖರ್ಗೆ, ಪರಮೇಶ್ವರ ಅಂತವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಇವೆರಡೂ ಕೂಡ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಿಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇಂದು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೇವಲ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ವಿನಾಶ ಆಗಲಿ ಅಂತ ೭೦-೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇವತ್ತು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೂ ಆಗೊಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. (ಅ) ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳು ನಮಗೆ ಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಜಾತಿ ಹೆಸರೇಳದಿದ್ದರೆ ಸರ್ಕಾರಿ ಸೌಲತ್ತುಗಳು ಬರೋದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಕು ಅಂತಾರೆ. (ಆ) ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳು ಜಾತಿ ಹೆಸರೇಳಿದರೆ ನಮಗೆ ಅಪಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಆ ಜಾತಿ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ (ಉದಾ:- ಭಂಗಿ ಸಮುದಾಯದವರು). ಜಾತಿ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಜಾತಿಗೂ ಅಪಮಾನವಾಗುತ್ತೇ ಹಾಗೇ ನನಗೂ ಅಪಮಾನ ಆಗುತ್ತೆ ಅಂದು ಅವರು ಜಾತಿ ಹೆಸರು ಹೇಳೋಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಮಾರ್ಗ. (ಇ) ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಪಮಾನಿತ ಜಾತಿ ಅನ್ನಿಸೊಂಡಿದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ/ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ





ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಮಾಡಿದರೆ ಅವರು ಆಟ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಾದರೆ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳ್ಕೊಂಡರೆ ಅವರಿಂದ ಆ ಜಾತಿಗೆ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಬರುತ್ತೆ, ಕೀರ್ತಿ ಬರುತ್ತೆ.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸುಲಭವಾಗಿಲ್ಲ, ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಕುರಿತು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಕೆಲವರಿಗಾದರೂ ಅನ್ನಿಸಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಜಾತಿಯವರು ತಲತಲಾಂತರದಿಂದ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮದು ಶೋಷಕ ಜಾತಿ ಅಂತ ಆತ್ಮವಂಚನೆ ಮಾಡ್ಕೊಬಹುದು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಇಷ್ಟು ವರ್ಷ ನಮ್ಮನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿದರಲ್ಲ, ಇದನ್ನು ಕಿತ್ತು ಎಸೆಯುವುದು ಯಾವಾಗ ಅಂತ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಜಾತಿ ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನು (Shape) ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಬೇಕು ಅಂತ ಕೆಲವರು, ಜಾತಿ ಬೇಡ ಅಂತ ಕೆಲವರು. ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯ ಬೇಕು ಅಂತ ಕೆಲವರು, ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯ ಬೇಡ ಅಂತ ಕೆಲವರು.

\* ಇದಕ್ಕಿಂತ ಇತ್ತೀಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವೆಂದರೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವೂ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ರಾಜಕೀಯ ತಾರತಮ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ, ರಾಜಕೀಯ ತಾರತಮ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲೂ, ಪ್ರತಿ ಜಾತಿಯು ಇಡಿಯಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟವಾದರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳವರು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಜಾಸ್ತಿ ಮಾಡ್ಕೊಬೇಕು. ನಾನು ಲಾಭವನ್ನು ಜಾಸ್ತಿ ಮಾಡ್ಕೊಬೇಕು ಎಂದು ಹೊರಟಿವೆ.

\* ಈಗ ದಲಿತ ಬಂಡವಾಳ ಎನ್ನುವುದು ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ದಲಿತರು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು. ಈ ತರಹದ ಸಂಸ್ಥೆ(Foundation)ಯು ನವದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿದೆ. ದಲಿತರಿಗೆ ಬಂಡವಾಳ(Capital) ಇಲ್ಲದಕ್ಕೆ ಶೋಷಣೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದಲಿತರಿಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬಂಡವಾಳ ಬೇಕು ಅಂತ ಈ ಬಂಡವಾಳದ ಮೂಲಕವೇ ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳವರ ಬಂಡವಾಳದ ಜೊತೆ ಪೈಪೋಟಿ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂಬುದು ಈಗಿನ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಬಂಡವಾಳ ಇದೆ. ಆದರೆ ದಲಿತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಂಡವಾಳ ಇಲ್ಲ. ದಲಿತರಿಗೆ ಬಂಡವಾಳ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತ(Depend) ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ದಲಿತರಿಗೂ ದಲಿತರದ್ದೇ ಆದ ಬಂಡವಾಳ(Capital) ಬೇಕು ಎಂಬ ವಾದ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವಾಗಿದೆ.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಎನ್ನುವುದು ಜಾತಿಗೆ ಇರುವಂತಹ ಒಂದು ಸ್ವಭಾವ ಅದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ತನ್ನ ಛಾಯೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತಾ ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ.



## ೩.೨. ಜಾತಿ : ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು

### ೩.೨.೧. ಜಾತಿ : ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು

ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಥವಾ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಥನಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣಾ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಘಟನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸದೇ ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು, ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಸರಣಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರತಿಮೆ(Image)ಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಯೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಇತರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಅದರಲ್ಲೂ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸುವ, ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯ ತತ್ತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎನ್ನಲಾಗದು.

ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿವೆ, ನಿರೂಪಿಸಿವೆ, ಈಗಲೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ/ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ತಲುಪುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ತೋರಬಹುದಷ್ಟೆ. ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಗಂಭೀರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ, ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಆಗು ಮಾಡಬಹುದು.

ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಾಡಿರುವ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ, ವರದಕ್ಷಿಣೆ, ಸತಿಪದ್ಧತಿ, ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹ, ವರ್ಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಮಹಿಳಾ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಿಡುಗುಗಳ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗಿವೆ.

ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕಾರರು 'ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ'ಯನ್ನು ತಮಗೆ ಕಂಡಂತೆ ವಿವರಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದು (ತಮಗಾದ) ಸ್ವಾನುಭವವೋ ಅಥವಾ ಪರಾನುಭವವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತರುತ್ತಾರೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಕುರಿತಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೃತಿಕಾರನಿಗೇ ಹೊಣೆಗಾರರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಓದುವ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಅಂದರೆ ಓದುಗರು ಅರಿಯಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕುರಿತಾಗಿರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೃತಿಕಾರರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎರಡು ತೆರನಾಗಿರಬಹುದು.





ಅ. ಬರಹಗಾರರು ಜಾತಿ(ಸ್ವ)ಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನವಿರುವುದು.

ಆ. ಬರಹಗಾರರು ಕೃತಿಯನ್ನು ಜಾತ್ಯತೀತ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವುಗಳೇನು? ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಬರಹಗಾರ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಬರಹಗಾರ ಬದುಕಿ-ಬಾಳಿದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅಂಟು ಹಾಕಿದರೆ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಜಾಗವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನು ಅನುಮಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬರಹಗಾರರ ಜಾತಿಯು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ, ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ' ಎಂದು ಕೃತಿ ವಿವರಗಳಿಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಕೆಲಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟು, ಬರಹಗಾರರ ಜಾತಿಯನ್ನು ಆಚೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ವಿವರಗಳೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಂತಹ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳಾವುವು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಂದಿವೆ. ಬಹುತೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷದ ಕುರಿತು, ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕುರಿತು, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕುರಿತು, ಜಾತಿ-ಒಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಅಂತರದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿವೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು 'ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ'ಯ ಕುರಿತಾಗಿನೇ ಮಾತನಾಡಲು ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಜಾತಿ ಎಂಬುದು ಇದೆಯೇ? ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದನ್ನು ಪೋಷಿಸುವರ ಯಾರು? ಜಾತಿ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೊಳಗಾದವರ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವರ ಧ್ವನಿ ಏನು? ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮವು ಜಾತಿಯ ಯಾವ ಯಾವ ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಂದರದೊಳಗೆ ತರುತ್ತಿದೆ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಕಾದಂಬರಿ, ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ, ಕತೆ, ವಿಮರ್ಶೆ, ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನಿಸಿಕೊಂಡ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಬದಲಾದರೂ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕುತೂಹಲ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ.

ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ/ವೈಚಾರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಲಯದಲ್ಲಿ ತರುವವರಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ವಾದಗಳು ಇವೆ.

೧. ಒಂದು ಜಾತಿಯ/ಸಮುದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವವರು ಅದೇ ಜಾತಿಯ/ಸಮುದಾಯದ ಬರಹಗಾರರಾಗಿದ್ದರೆ ಅವರ ಆ ಸಮುದಾಯದ, ತಲ್ಲಣಗಳು, ಅನುಭವಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ಅಧಿಕೃತವಾದುದು ಅಥವಾ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು.





೨. ಒಂದು ಜಾತಿ/ಸಮುದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿ/ಸಮುದಾಯದವರು ಬರೆಯಬಹುದು ತಪ್ಪಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು (ಅನುಭಾವ).

ಈ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಎರಡೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವಾಗ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ 'ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ'ಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ನಮಗೆದುರಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವ ಮಾದರಿಗಳು ನಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಅದೇ ಜಾತಿಯ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿ/ಸಮುದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ (ಅನುಭವಗಳ) ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತವೇ? ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯ/ಜಾತಿಯ ಬರಹಗಾರರು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಮುದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದದ್ದು ಸತ್ಯ/ಪ್ರಾಮಾಣೀಕೃತವಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವ ಕುರಿತಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ವಾದಗಳನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮತ್ತು ಅದರಾಚೆಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳು/ಕೃತಿಗಳು ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ, ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿರುವ ನೆಲೆಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಿ, ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

೧. ಕುಲದ ನೆಲೆ : ಮೊದಮೊದಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ಓದಿನಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು 'ಕುಲ'ದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಿತ್ತು. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕುಲವನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕುಲ ಎಂಬುವು ಅಭೇದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿದ್ದವು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕುಲ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ, ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. 'ಜಾತಿ'ಯೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲು 'ಕುಲ'ವೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು ರೂಪಿಸಿದ 'ಜಾತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚಲಾವಣೆಯ ನಂತರವೇ 'ಕುಲ'ಗಳನ್ನು 'ಜಾತಿ'ಯಾಗಿಯೇ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು 'ಕುಲ'ದ ವಿಚಾರ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು, ಕಾವ್ಯಗಳು ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ನಾವೀಗ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ 'ಕುಲ'ವನ್ನು 'ಜಾತಿ'ಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿಯೇ ನೋಡಲಾಗುವುದು. 'ಕುಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ'ಯನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿರುವ ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿವೆ. ಅಲ್ಲೆಲ್ಲವೂ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಸಮಾನತೆಯಂತೆಯೇ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ 'ಕುಲ'ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಅಸಮಾನತೆ ಇರುವುದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡಿವೆ.

ಕುಲದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ (ಸೃಜನಶೀಲ) ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕ ಹೊರಟಾಗ ಬಹುಪಾಲು ಮೊದಲು ನೆನಪಾಗುವುದು ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳು. ಪಂಪನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನು ಸೂತ ಕುಲದವನೆಂದು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡಾಗ "ಕುಲಂ ಕುಲಮಲ್ತು ಛಲಂ ಕುಲಂ" ಎಂದು ಪ್ರತಿ ನುಡಿಯುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ



ಪಂಪನು ಮಾನವೀಯವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಯು ಕುಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡಲಿಕ್ಕಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಲವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಭಲವೇ ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಕರ್ಣನು ಅಪಮಾನಿತನಾಗುವುದು 'ಸೂತ' ಕುಲದವನೆಂದು ಅಂದರೆ ಅಸಮಾನತೆಯು ಇದ್ದಿತೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕವಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕರ್ಣನಿಗೆ ಕುಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ 'ಕುಲ'ಕ್ಕಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಇರುವ 'ಕುಲ'ದ ಭಾಷಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಇದೆ. ಇರುವ 'ಕುಲ'ದ ಬದಲಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು 'ಕುಲ'ದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಷ್ಟೆ.

ಪಂಪನು 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ/ಕುಲದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದೆಂದರೆ 'ಮಾನವ ಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆ ವಲಂ' ಎಂದು. ಇದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಆಗಾಗಲೇ ಹಲವು ಜಾತಿಗಳು ಇದ್ದವು. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಅಸಮಾನತೆ ಇತ್ತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪನು ತನ್ನ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಕುಲ'ದ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ "ಜಾತಿ" ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಪಂಪನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು 'ಜಾತಿ' ಮತ್ತು 'ಕುಲ'ದ ಎರಡೂ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕುಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಖರವಾಗಿ ಬರುವುದು ರಾಘವಾಂಕನ 'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಚಾರಿತ್ರ'ದಲ್ಲಿ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಮುಖಾಂತರ ಅಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಕುಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಒಂದು ಆಯಾಮವೂ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಹಾಗೂ ಹೊಲತಿಯರ ಮುಖಾಂತರ ಕುಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವೂ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳಿಂದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಕುಲದ ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. "ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಕುಲನಿಷ್ಠೆ ಹಾಗೂ ಕುಲನಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪಲ್ಲಟಿಸಿ ಕುಲ ಸಂಕರ ಮಾಡಬೇಕು, ಜಾತಿ ಸಂಕರ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಹಠ. ಆದರೆ ಏನೆಲ್ಲವೂ ಹೋದರೆ ಹೋಗಲಿ ಕುಲಸಂಕರಕ್ಕೆ, ಜಾತಿ ಸಂಕರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದೆ ಕುಲನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತದರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಹಠ. ಕುಲನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಅವನ ಹಠ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಂದರೆ ಹೆಣದ ಮೇಲಿನ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಗೋವಿಗೆ ತಿನ್ನಿಸಿ ಅದರ ಸೆಗಣೆಯಿಂದ ಬರುವ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು 'ಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸಿ'ಕೊಂಡು ಉಣ್ಣುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೂ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇಡೀ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಲನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಕುಲಸಂಕರಗಳ ನಡುವೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಯುತ್ತದೆ".<sup>೧</sup> "ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಹೆಂಡತಿಯ ತಲೆಯನ್ನಾದರೂ ಕಡಿದಾನು. ಆದರೆ ಕುಲಸಂಕರಕ್ಕೆ ರೆಡಿ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಮಾಜದ ಕುಲನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಜಾತಿ ಸಂಕರವನ್ನು ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬಗೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ".<sup>೨</sup> "ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಗೆ ರಾಜ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಅಲ್ಲವೆ ಅಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಸಂಕರ ಮುಖ್ಯ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನಿಗೆ ಜಾತಿ ಸಂಕರ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅವಸಾನ ಮತ್ತು ಅಧೋಗತಿ.





ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನಾಶ. ಈ ಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ 'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಚಾರಿತ್ರ' ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಂಕರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರದ ದಾಹವನ್ನು ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಎದುರು ಬದುರು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಮುರಿಯಬೇಕು. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ರಾಜ್ಯವು ಒಬ್ಬರ ಕೈಯಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಕೈಗೆ ಹೋಗುವ ಅಥವಾ ಹಸ್ತಾಂತರವಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಮೂಲಕ ಜಾತಿ ಸಂಕರಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯ ಹೇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒತ್ತಾಯ ಹೇರುವುದರ ಮೂಲಕ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅಭಿನ್ನಗೊಳಿಸಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರಿ ವರ್ತಮಾನದ ಕಥನವಾಗುತ್ತದೆ".<sup>2</sup>

ಭಕ್ತಿಪಂಥದಲ್ಲಿ ಓರ್ವರಾದ ಕನಕದಾಸರು ಈ ಕುಲದ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಒಂದು ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ

“ಕುಲ ಕುಲವೆಂದು ಹೊಡೆದಾಡದಿರಿ

ನಿಮ್ಮ ಕುಲದ ನೆಲೆಯನೇನಾದರೂ ಬಲ್ಲಿರಾ” ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕನಕದಾಸರು ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಎಂದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಲದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವ್ಯಸನದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುತ್ತಾರೋ, ಯಾವ ಜಾತಿ/ಕುಲದವರು ತಮ್ಮದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕುಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕುಲ'ವು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕುಲ'ವಾಗಿದ್ದರೂ ತನಗಿಂತ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕುಲದ'ದ ಮುಂದೆ 'ಕೀಳು ಕುಲ' ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಗಟ್ಟಿ ನೆಲೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಹಾಗೆ ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕನಕದಾಸರು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುಲ/ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ನೋಡಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಜನರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವಂತಹ 'ಕುಲ'ವು 'ಕುಲವಲ್ಲ' ಅದನ್ನು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲೆತ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕುಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಕುಲ'ವೆನ್ನುವುದು 'ಜಾತಿ' ಎಂದು ಈಗ ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಅಥವಾ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕುಲ ಜಾತಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಒಂದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆಂದರೆ ಕುಲದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ, ಚರ್ಚಿಸುತ್ತೇವೆಂದರೆ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

೨. ವೃತ್ತಿ ನೆಲೆ: ನಾವೀಗ ಭಾರತ/ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕೆಲಸ/ವೃತ್ತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೋರ್ವನ ಜಾತಿಯು ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಕೆಲಸ





ಮಾಡುವವರು-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಜಂಗಮರು, ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟುಕಾರರು-ವೈಶ್ಯರು, ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ-ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ರಕ್ಷಣೆ-ಕ್ಷತ್ರಿಯರದು, ಬಡಿಗೆ ಕೆಲಸದಾರರು-ವಿಶ್ವಕರ್ಮರು, ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಮಾಡುವವರು-ಅಂಬಿಗರು ಚಪ್ಪಲಿ ಹೊಲಿಯುವವರು-ಚಮ್ಮಾರರು, ಮನೆ ಕಟ್ಟುವವರು-ವಡ್ಡರು, ಬಂಗಾರ ಕುಸುರಿ ಮಾಡುವವರು-ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರು, ಮಡಿಕೆ ತಯಾರಿಸುವವರು-ಕಂಬಾರರು, ಹೀಗೆ ಇವರುಗಳೆಲ್ಲದೇ ಅನೇಕ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವವರು ಅದೇ ವೃತ್ತಿಗಳು 'ಜಾತಿ' ಸೂಚಕಗಳಾಗಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ವೃತ್ತಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳೇ 'ಜಾತಿ'ಗಳಾಗಿ ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ವಾಸ್ತವ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ, ಹೆಸರಿಸುವುದು ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಒಳವಿವರಗಳು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳ ಹೆಸರುಗಳೇ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಆತನ ವೃತ್ತಿಯ, ಜಾತಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುವಂತಹ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆ ಪಾತ್ರಗಳು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೋ ಅಥವಾ ಕೀಳೆಂದೋ ಭಾವಿಸುವುದು ಇದೆ.

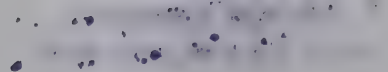
\* ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯೋರ್ವನಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌರವವನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅಂತಹವನು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿ ಪಾವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕೆಂಬ ಒಳತೋಟಿಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆಂದು, ಅದಕ್ಕೆ ದಕ್ಕೆ ಬರದಂತೆ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಇರುತ್ತದೆ.

049544

\* ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯೋರ್ವನಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಪಮಾನವನ್ನು, ಅಗೌರವವನ್ನು ತರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅಂತಹವನು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನಾದರ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇತರರ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅಪಮಾನ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವೃತ್ತಿಯು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವನ ಒಳತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯ ಒಳಗಡೆ ತರುತ್ತವೆ. 'ವೃತ್ತಿ'ಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ತರತಮ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಧರಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಸಮಾನತೆಯು ವೃತ್ತಿಗಳು 'ಜಾತಿ' ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಾಗಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯಬಹುದು. ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ ಕೃತಿಗಳು ಈ ವೃತ್ತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು, ಅದರ ವಿವಿಧ ಅಪಮಾನ, ಶೋಷಣೆಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು, ಸಮಾಜದ ಮೇಲರಿಮೆ, ಕೀಳರಿಮೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ/ಚಳುವಳಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಆಧಾರ, ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ/





ಚಳುವಳಿ ಇತ್ತೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ವಾದಗಳು ಇರುವಾಗಲೇ ನಾವು ಅವುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ ಯಾರು ಇದೆ, ಯಾರು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು 'ಜಾತಿ' ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದಲೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ/ಚಳುವಳಿ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವವರಲ್ಲಿ ಅ. ಮಠಮಾನ್ಯಗಳು, ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಜಾತಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು, ಆ. ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕರು, ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಂಘಟನೆಗಳು (ಎಡಪಂಥೀಯ) ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಯ ವಾದಗಳು, ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು, ನಿರೂಪಣಾ ಧಾಟಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಇದೆ. ಮೊದಲ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು, ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳಬೇಕು, ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯವರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕೆಂಬ ಒಳಸಂವಿಧಾನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿ/ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು (ಮಹಾಚೈತ್ರ, ಆನುದೇವ ಹೊರಗಣವನು) ಎರಡನೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತೊಲಗಬೇಕು. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ/ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಒಂದಂಶದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರವು ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಬಹಿರಂಗ ಸಂವಿಧಾನವು ಇಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಯಾರು ವಚನ ಚಳುವಳಿ/ಸಾಹಿತ್ಯ ಸುಳ್ಳು, ಅದೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೋ ಅವರೆಲ್ಲ ಬಹುತೇಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಎನಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಇವರೆಲ್ಲ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವ ಮೂಲಭೂತ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿ, ಅಂಕಿಅಂಶಗಳನ್ನು ತಾಳೆ ಹಾಕುತ್ತಲೇ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವು 'ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶೇಕಡಾವಾರು ಲೆಕ್ಕಹಾಕುವುದಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಕೆಲವೇ ವಚನಗಳಾದರೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಇತ್ತೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದ್ದಲ್ಲವೇ, ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಗೆ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನೀಡಿದ ತಿರುವು ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ/ವಚನಕಾರರು ಮಾಡುವ ವೃತ್ತಿಗೂ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗೂ ಇರುವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದರು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ವೃತ್ತಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ವೃತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಅಂತರವೇ ಬಲವಾಗಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು, ಜಾತಿ-ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ 'ವೃತ್ತಿ'ಗಳ ನಡುವಿನ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿ 'ವೃತ್ತಿ'ಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಕನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಅವರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಎಲ್ಲಾ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವ ವೃತ್ತಿಗಳೂ





ಕೀಳಲ್ಲ. ಸಮವಾದವು ಎಂಬ ಸುಧಾರಣಾ ನಿಲುವನ್ನು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ “ಭಕ್ತಿ ನೆಲೆಯ ಸಂದರ್ಭದ ಕಾವ್ಯ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಹದ್ದು. ಆದರೂ ವಚನ ಚಳುವಳಿಗೆ ಇಂತಹ ಮಹತ್ವ ಯಾಕೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಯಾರ್ಯಾರೂ, ಯಾವ್ಯಾವ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರೂ ಅಂತಹ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಗೌರವ ತಂದು ಕೊಟ್ಟಿತೇ ಹೊರತೂ, ಆ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ ಅಂಬಿಗ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕಾಯ್ತು. ಮಾದಾರ ಚನ್ನಯ್ಯ ಮಾದಾರ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಯ್ತು. ಹೀಗೆ ವೃತ್ತಿಗೆ ಗೌರವ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತೇ ಹೊರತಾಗಿ ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ವೃತ್ತಿಗೆ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಶ್ರಮವಿಭಜನೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಕೂಡ ಒಂದು ಕ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತೋರಿದರೂ ಕೂಡ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಸುಧಾರಣಾ ಪಂಥ”<sup>೪</sup> ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ವೃತ್ತಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗೆ ಎತ್ತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಮಂಜಸವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿ ನಡೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ವೃತ್ತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಿಡುವ, ಬದಲಾಯಿಸುವ ಇರಾದೆ ಬಹುತೇಕರಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆಗಾಗಲೇ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಂತರವು ಇದ್ದಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕದನೇ ಅವರವರ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇನ್ನೊಂದು ವೃತ್ತಿಯವರನ್ನು ಗೌರವಿಸಬೇಕೆಂಬ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ನೀಡಿದನು. ಆದರೂ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ/ಚಳುವಳಿಯು ಅಪಮಾನಿತ, ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಗಳ ವೃತ್ತಿಗಳ ಬಗೆಗಿದ್ದ ಕೀಳು ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಇದು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸವಾಲಾಗಿತ್ತು. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಅಥವಾ ಕೀಳು ಜಾತಿಯವನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವನೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳುವ ಅವಕಾಶ ನೀಡುತ್ತದೆ.

೨. ಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆಲೆ : ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭೆ ಇದ್ದರೂ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೊಳಗಾದ ಹಲವು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ ಕೃತಿಗಳು ತೆರೆದಿಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ, ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿರುವನೆಂದರೆ ಪಂಪ. ಪಂಪನು ಕರ್ಣನ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಮನ್ನಣೆ ದೊರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಳಕಳಿಯಿಂದನೇ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಕರ್ಣನು ಸೂತ ಕುಲದವನೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನ ಬಿಲ್ಲಾರಿಕೆಯ ಪ್ರತಿಭಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದ್ರೋಣ, ಅರ್ಜುನ ಮುಂತಾದವರಿಂದ ಅಪಮಾನಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ‘ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ’ದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣ, ಏಕಲವ್ಯರ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ‘ಜಾತಿ’/ಕುಲ’ದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಆಗಿರುವ ಅನ್ಯಾಯದ ಕುರಿತು ಹಲವು ಕೃತಿಗಳು ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ‘ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ’ಯ ‘ಶಂಭೂಕ’ನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹಲವು ಬಾರಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ





ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು, ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಕೈಲಾಸಂ, ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟರು ಏಕಲವ್ಯನನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರತಿಭೆಗೂ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ, ಪ್ರತಿಭೆಯು ಸ್ವಯಾರ್ಜಿತವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಸಮಾಜ, ಧರ್ಮವು ಬೇಲಿಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡಿವೆ. ಕರ್ಣ, ಏಕಲವ್ಯರನ್ನು ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿಯವರ ಎಚ್ಚರದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಏಕಲವ್ಯನನ್ನು ಹಲವು ಕೃತಿಗಳು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೊಳಗಾದ ಸಮುದಾಯದ ದೊಡ್ಡ ಧ್ವನಿಯಾಗಿ ಏಕಲವ್ಯ, ಶಂಭೂಕರು, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರು ಪಡೆ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಪಠಿಸುತ್ತ ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸವಲತ್ತುಗಳು ಸಿಗದಂತೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಣದವರು ಈ ಕುರಿತು ರಾಜಕೀಯ, ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿವೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿರೋಧವು ಕೃತಿಗಳ ಒಳಗಿಂದಲೇ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕೃತಿಗಳು ಪುರಾಣವನ್ನು ಭಂಜಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರವೇ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಶಿಕ್ಷಣವು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳಿಗೂ ಸಮನಾಗಿರಬೇಕು, ಯಾರಿಗೆ ಕಲಿಯಲು ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುತ್ತದೋ ಅವನು ಕಲಿಯಬೇಕು ಮತ್ತು ಬೆಳೆಯಬೇಕು ಎಂದು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ತಡೆಯಲು, ಅವರಿಗಿರುವ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕುವುದನ್ನು ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದೆಯಲ್ಲದೇ, ಏಕಲವ್ಯ, ಕರ್ಣ, ಶಂಭೂಕ, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರನ್ನು ದಲಿತರ ಎಚ್ಚರದ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಹಲವರು ಪ್ರತಿಭೆಯಿದ್ದೂ ಜಾತಿಯ ನೆಪದಿಂದಲೇ ಹಲವು ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ದಕ್ಕಲಾರದೇ ತೆರೆಮರೆಯಲ್ಲೇ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಇದನ್ನು ಸಮಸ್ಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಭೆಗೂ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಅದರ ಹಲವು ಅಸಮಾನತೆಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕಥಾ ಹಂದರದಲ್ಲಿ ತರುತ್ತಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ, ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

೪. ಭೂಮಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ನೆಲೆ : ಭೂಮಿ ಅಥವಾ ಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಎರಡು ತೆರನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅ. ಒಡೆಯ ಅಥವಾ ಮಾಲೀಕರದು, ಆ. ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು, ಕೂಲಿಗಳು-ಇವರು ದುಡಿಯುವವರು ಮಾತ್ರ, ದುಡಿಯುವವರು ಬಹುತೇಕ ಕೆಳಜಾತಿವರೆನಿಸಿಕೊಂಡ ದಲಿತರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜದ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಇವರು. ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನವು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳ ಜಮೀನ್ದಾರರು ಅಥವಾ ಭೂಮಾಲೀಕರಲ್ಲಿ ಹಂಚಿ ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಇವರದೇ ಪರ್ಯಾಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.





ಭೂಮಾಲೀಕರ ಗದ್ದೆ, ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಲಿಗಳಾಗಿ ಹೋಗುವವರು ದಲಿತರು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು. ಉಳುವ ಭೂಮಿಗೆ ಮಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ/ಕೂಲಿಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಫಲವು ಅಸಮಾನವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಜಾಗತೀಕರಣ ಸಮಯದಲ್ಲೂ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಭೂಮಿಯು/ಆಸ್ತಿಯು ಕೆಲವು ಜನರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬಹುಜನರು ಆಳುಗಳಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಭೂಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಳುಗಳು ಶ್ರಮದಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾಲೀಕರು ಕಡಿಮೆ ಕೂಲಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಬಹುತೇಕ ಆದಾಯವನ್ನು ತಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಶೋಷಣೆ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ, ಹಲ್ಲೆಗಳು ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಒಡೆತನದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಭೂಮಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ, ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡುವುದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಕಥನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ-ಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ, ದಲಿತ/ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ/ಕೆಳಜಾತಿಗಳವರ ಹಕ್ಕನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿವೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವ ಹಾಗೂ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡಿದೆ. ದಲಿತರು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವವರಲ್ಲ. ಅವರು ಕೇವಲ ಗೇಯ್ ಮಾಡುವವರು ಮಾತ್ರ. ಭೂಮಿಗೂ ಮತ್ತು ದಲಿತರಿಗೂ ಅದೇ ಸಂಬಂಧ ಶ್ರಮ ದಲಿತರದು ಫಲ ಮಾಲೀಕರದು ಎಂಬ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ/ಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ', ನಿರಂಜನರ 'ಚಿರಸ್ಮರಣೆ' ಮತ್ತು ರಾವಬಹದ್ದೂರರ 'ಗ್ರಾಮಾಯಾಣ'ಗಳು ಮೊದಲ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. "ಗ್ರಾಮಾಯಾಣ ಬರುವ ಮೊದಲೇ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಚೋಮನ ದುಡಿ ಹಾಗೂ ನಿರಂಜನ ಅವರ ಚಿರಸ್ಮರಣೆ ಕೃತಿಗಳು ಬಂದಿದ್ದವು. ಆ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ದುಡಿವ ಜನರ ಆಸ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದವು. ದುಡಿಯುವವರೂ ಕೂಡ ಆಸ್ತಿಗೆ, ಭೂಮಿಗೆ ಹಕ್ಕುಳ್ಳವರು ಎಂಬ ಜನತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದವು. ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದೇ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ ಗ್ರಾಮಾಯಾಣ ಮಾತ್ರ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅವುಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತೆಲಂಗಾಣ ಹೋರಾಟದ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ





ಗ್ರಾಮಾಯಣವು ರಚನೆಯಾದರೂ ಕೂಡ, ರೈತಾಪಿ ಜನರ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಆಯಾಮವನ್ನು ಅಥವಾ - ಆ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಗ್ರಾಮಾಯಣ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಜನತೆಯ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕಿನ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಹೊರಗುಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳು ಪಾರಂಪರಿಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕೈ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಆಗುತ್ತವೆ".<sup>೫</sup>

ಮೇಲಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಬಹುದಾದ ಎರಡು ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಅ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಹೊಂದಬೇಕಾದ/ಹೊಂದಬಹುದಾದ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕಿನ ಪರವಾದ ಧ್ವನಿ. ಆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೇ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕಿನ ಕುರಿತಾದ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದು (ಚಿತ್ರಿಸುವುದು) ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧದ ಹಕ್ಕಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೌನವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಎರಡೂ ಭೂಮಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತಿರುವ ವಿನ್ಯಾಸ, ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದೆ. ದಲಿತರಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭೂ ಒಡೆತನವು ಬಹುತೇಕ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳು ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದಲಿತರಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉಳಬೇಕು, ಭೂಮಿ ಅಥವಾ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ 'ಆಸೆ', ಭೂಮಿಯು ಅವರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಆಸೆ, ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ 'ಚೋಮ'ನ ಬಯಕೆ. ಚೋಮನಿಗಿದ್ದ ಬಯಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಗತಿಪರ, ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ದಲಿತರಿಗೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅವನ ಬೇಡಿಕೆ ಸವಾಲಾದುದ್ದೇ. ಚೋಮನು ತಾನು ಉಳುತ್ತಿರುವ ಭೂಮಿ 'ತನ್ನದಲ್ಲ', ಅದು ಮಾಲೀಕನದು. ಹೀಗಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಒಡೆತನದ ಭೂಮಿ ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ 'ಮಹದಾಸೆ' ಆದರೆ ಭೂಮಾಲೀಕ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಚೋಮನ ಭೂ ಒಡೆತನದ ಹಕ್ಕನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಚೋಮನ ಸಾವು ಎಲ್ಲ ದಲಿತರಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ಭೂಮಿ/ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಆಸೆ, ಅದರ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಗ್ರಾಮಾಯಣವು ಎತ್ತುವ ಭೂಮಿ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭೂಮಾಲೀಕ ಮನೆತನದ ಅಧಿಕಾರದ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. "ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿ, ಅಧಿಕಾರಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದಲು ಬದಲಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಕೂಡ ಅದೇ ಜಾಗೀರುದಾರರು ಮತ್ತು ಗೌಡರ ಕುಟುಂಬಗಳ ಒಳಗೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಉಳ್ಳವರ ಆಸ್ತಿ, ಅಧಿಕಾರಗಳು ಇಲ್ಲದವರ ಬಳಿಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗದೇ ಉಳ್ಳವರ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿಯೇ ಪೈಪೋಟಿಯೆಂಬಂತೆ ಅದಲು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಷ್ಟೇ ಬದಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಧಿಕಾರದ, ಆಸ್ತಿಯ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ".<sup>೬</sup> ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಭೂಮಾಲೀಕರ ಭೂ-ಆಸ್ತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಭೂಮಿ ಇಲ್ಲದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಧ್ವನಿಗೆ ಇದು ಕಿವಿಗೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೆಳಜಾತಿ ಪಾತ್ರಗಳು ಏನೆಲ್ಲ ಭೂಮಿ ಅಥವಾ ಆಸ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ತಮ್ಮ ನಡುವೆಯೇ ಆಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮದೇ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕನ್ನು ಅವರಾರು ಕೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ





ಭೂಮಾಲಿಕ ಪರವಾದ ಚಿಂತನೆಯೇ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಅರೆಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆಗೆ, ಪರಿಧಿಗೆ ತಳ್ಳಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯ ದಲಿತ ಪಾತ್ರಗಳು ಭೂಮಾಲಿಕರ ಭೂಮಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತಮ್ಮದೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಂತೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು ನೋಡಿದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಭೂಮಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕುರಿತಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಯ ಗೈರುಹಾಜರಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ.

೫. ಹಸಿವು-ಬಡತನ : ಹಸಿವು-ಬಡತನಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಸಿವು ಎಂಬುದು ಬಹುವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅರಹುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಸಿವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಅ. ದೈಹಿಕ ಹಸಿವು, ಬಿ. ಮಾನಸಿಕ ಹಸಿವು ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ದೈಹಿಕ ಹಸಿವು ಎಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನು ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದ್ದು ಇದರಲ್ಲಿ ಊಟ, ನಿದ್ರೆ, ನೀರು, ಲೈಂಗಿಕತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲವೂ ಮನುಷ್ಯನಾದವನಿಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳು. ಎರಡನೆಯದು ಮಾನಸಿಕ ಹಸಿವು ಎಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗದ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಇದರಲ್ಲಿ ದೇವರು, ಧ್ಯಾನ, ಯೋಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಹಸಿವು ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದೂ ಮನುಷ್ಯನ ಸರ್ವತೋಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದು ಸತ್ಯ ಇದೇ ಆತ್ಮಂತಿಕವಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಮಾನಸಿಕ ಹಸಿವನ್ನು ನೀಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು ಎದುರಾಗುವುದೇ ದೈಹಿಕ ಹಸಿವನ್ನು ನೀಗಿಸುವುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ದೈಹಿಕ ಹಸಿವನ್ನು ನೀಗಿಸಲು ಮನುಷ್ಯನು ಹೋರಾಡುವ ಹಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬಡತನವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅ. ಮೇಲ್ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳ ಬಡತನದ ಸ್ವರೂಪ, ಆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಬಡತನದ ಸ್ವರೂಪ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಮೇಲ್ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಡವರು ಒಪ್ಪೊತ್ತಿನ ಊಟಕ್ಕಾಗಿ ತತ್ವಾರಪಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಇವರಿಗೆ ಪೂರ್ವಜರಿಂದ ದತ್ತವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿ, ಭೂಮಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ಆಹಾರದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವರಿಗೆ ಬಡತನ ಎಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಕಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಹಾರದ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಷ್ಟಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಡತನವು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇವರು ದುಡಿಯುವ ಜನರು. ಇವರಿಗೆ ಪೂರ್ವಜರಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಭೂಮಿ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೇ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕಸುಬುಗಳು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಹಣ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇವರು ಕೂಲಿ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಹೊಲ, ಗದ್ದೆಗಳಿಗೆ ಕಡಿಮೆ ಕೂಲಿಗಾಗಿ ಶ್ರಮಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ದಿನದ ಕೂಲಿ ಹಣದಿಂದ ಅವತ್ತಿನ ಊಟವು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದಿನ ಕೂಲಿ ತಪ್ಪಿದರೆ ಮನೆಯವರೆಲ್ಲ ಉಪವಾಸ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.



ಈ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಬಡತನಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೂ ಈ ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಹಲವು ಕಡೆ ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಮೇಲ್ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಬಡತನ ಮತ್ತು ಹಸಿವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಬಡತನವನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಬಡತನವು ಹೇಗೆ ಅವರ ಬದುಕನ್ನು ಯಾತನಾಮಯವಾಗಿಸಿವೆ, ಹಸಿವನ್ನು ಹಿಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎಷ್ಟು ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಬಡತನ ಮತ್ತು ಹಸಿವುಗಳು ಇಡೀ ದಲಿತ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಾಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು 'ಒಡಲಾಳ' ಕಾದಂಬರಿ. ಕುಂ.ವೀ.ಯವರ 'ದೇವರ ಹೆಣ', ಪ್ರೇಮ್‌ಚಂದ್‌ರ 'ಹೆಣದ ಬಟ್ಟೆ' ಕಥೆಗಳು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಹಸಿವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಸತತ ಹೋರಾಡುವ ಜೀವಂತ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗುತ್ತಾರೆ. 'ಒಡಲಾಳ'ದಲ್ಲಿ 'ಕಡಲೆಕಾಯಿ'ಯು ಇಡೀ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು, ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಒಡಲಾಳ, ದೇವರ ಹೆಣ, ಹೆಣದ ಬಟ್ಟೆಯ ಕೇಂದ್ರ 'ಹಸಿವು' ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. 'ಹಸಿವು' ಎಂಬ ಕೇಂದ್ರ ಸುತ್ತಲೂ ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳು ನಿಯತವಾಗಿ ಸುತ್ತುತ್ತವೆ. 'ಒಡಲಾಳ'ದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಿಪ್ಪೆಯೂ ಪೊಲೀಸರಿಗೆ ಸಿಗದಂತೆ ಕಡಲೆಕಾಯಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಒಡಲಿನ ಉರಿಯಲ್ಲಿ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡ ಸನ್ನಿವೇಶ. 'ದೇವರ ಹೆಣ'ದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ಪ್ರಾಣಿಯ ಹೆಣವನ್ನು 'ರೊಣ್ಣೆ' ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು, 'ಹೆಣದ ಬಟ್ಟೆ'ಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೆಣಕ್ಕೊಂದು ಹೆಣದ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಬೇಡಿ ತಂದು ಅದನ್ನು ಮಾರಿ, ಅವರು ಕುಡಿದು ತಿಂದು ಮೈಮರೆಯುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬಡತನದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಹಸಿವು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಪಶುಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡು, ಬಡತನದ ಎಲ್ಲ ಮಾನವೀಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ಮರೆಸಬಲ್ಲದೆಂಬುದನ್ನು ಬೆಚ್ಚಿ ಬೀಳುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಕಥಾವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ವಹಣೆ, ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಲೇ ಆ ಪಾತ್ರಗಳ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚಿತ್ರಣವು ಬಹುತೇಕ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಬಡತನವನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಸಿವು, ಬಡತನವು ಕೌಟುಂಬಿಕ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ವಾಸ್ತವವೂ ಆಗಿರುವಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಬಡತನದ ಮುಖಾಂತರ ಪಾತ್ರಗಳು ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ, ಪಾತ್ರಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಹಸಿವು, ಬಡತನದ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಮುಖವು ಎರಡನೆ ತರಹದ್ದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಎರಡನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಬಡತನವನ್ನು 'ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ' ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ.

೬. ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದ ನೆಲೆ : ಇದೊಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಇದು





ಅಮೂರ್ತವೆನ್ನಿಸುವುದಾದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಭಾಷಾಪ್ರಯೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಜಾತಿ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವಂತೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ತೆರನಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

೧. ಶುದ್ಧ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗ

೨. ಅಶುದ್ಧ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗ

ಮೊದಲನೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಸ್ಟಾಂಡರ್ಡ್‌ಡೆಸ್ಡ್ ಎನ್ನುವ ವ್ಯಾಕರಣ ಬದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯ, ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಎರಡನೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯವರೆನಿಸಿಕೊಂಡ ದಲಿತ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಆಡುಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಸಂವಹನ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣ ಬದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯ, ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪಾತ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂವಹನದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗವಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಉಷಾ ಮತ್ತು ರುದ್ರರ ನಡುವೆಯ ಮಾತುಕತೆಯು ಬಲವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ. ಕೃತಿಯು ನೇರವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಚಹರೆಗಳು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇರುವುದನ್ನು ಓದುಗರಾಗಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಉಚ್ಚಾರಣಾ ದೋಷಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುವಾಗ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಉಜ್ಜನು 'ಆ ಬ್ರಾಂಬ್ರ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾವ ಏನು ನಕ್ಕಾಡತಿದ್ದೆ'.<sup>೨</sup> ಇಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಾಂಬ್ರ' ಎಂಬ ಪದವು ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾಗಿರುವುದು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ನಾಟಕದ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ರುದ್ರನು 'ಉಸಾ... ನಾಳ್ಳಲ್ಲ ನಾಳಿದ್ದು.. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'<sup>೩</sup> ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಾಂಬ್ರ', ಉಷಾ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ 'ಉಸಾ' ಎಂದು ಉಚ್ಚಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು. ಶ್ರೀರಂಗರ ಉದರ ವೈರಾಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಿವಪ್ಪ ಎಂಬ ಪಾತ್ರವು 'ನಮ್ಮ ಸಿರಿನಾಸರಾಯರ ಮನೀಗ ಬರೋರಂತ. ರೇಸಣಕ ಯಾವಾಗ್ ಹೋಗ್‌ಬೇಕ್ ಕೇಳಾಕ ಬಂದ್ನಿರಿ'.<sup>೪</sup> 'ಅದೇನೋ ಮನವಾರ ಏನೋ ಐತಿ ನೋಡಿ'<sup>೫</sup> ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಬದಲಾಗಿ 'ಸಿರಿನಾಸ' ಎಂತಲೂ ಮನೋಹರ ಬದಲಾಗಿ 'ಮನವಾರ' ಎಂತಲೂ ಉಚ್ಚರಿಸುವುದು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜಾತಿಗೂ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಉಚ್ಚಾರಣಾ ದೋಷಗಳನ್ನು ಅಶುದ್ಧ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ





ಯಾರು 'ಅಶುದ್ಧ ಭಾಷೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ? ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವ, ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಜಾತಿಯವರು ಉಚ್ಚರಿಸುವ 'ಸಹಜ ಭಾಷೆ'ಯನ್ನು ಅಶುದ್ಧ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸರಿಯೇ. ನಿಜವಾಗ್ಗೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಶುದ್ಧ, ಅಶುದ್ಧ ಭಾಷೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿರುವವರು ಪುನಃ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರೇ ಆಗಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅವಾಸ್ತವದ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಭಾಷೆಗಳು ಇವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷಾ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಭಾಷೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟಕರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಹಲವು ಕನ್ನಡಂಗಳ್' ಎಂಬ ಮಾತು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಿಗೆ ಹೊರಳಿಸುವುದಾದರೆ ಕನ್ನಡ ವರ್ಸಸ್ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯವು ಇದರ ಕುರಿತು ಹಲವು ಬಾರಿ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಹೂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಕನ್ನಡವನ್ನು ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳು ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯ ಶೂದ್ರ ಅಂತ್ಯಜರು ಆಡುವ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿದೆ. ಕಂಬಾರರ 'ಶಿವರಾತ್ರಿ'ಯಲ್ಲಿ, ಕಾರ್ನಾಡರ 'ತಲೆದಂಡ' ನಾಟಕಗಳು ಕನ್ನಡ ವರ್ಸಸ್ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ. ವಚನಕಾರರು 'ದೇವ ಭಾಷೆ' ಎನಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ 'ಜನ ಭಾಷೆ'ಯಾದ ಕನ್ನಡವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಹಿಂದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಇದು 'ಮಾರ್ಗ' ಮತ್ತು 'ದೇಸಿ'ಗಳೆಂದು ಚರ್ಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಾದರೆ ಕುವೆಂಪುರವರು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳನ್ನು 'ಸಂಸ್ಕೃತ'ದಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡಿರುವುದು. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವರವರು 'ಕುಸುಮ ಬಾಲೆ'ಯಲ್ಲಿ 'ನಂಜನಗೂಡು ಪ್ರದೇಶದ ಸುತ್ತಲಿನ ದಲಿತರ ಆಡುಭಾಷೆ'ಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಕಾದಂಬರಿ ರಚನೆ ಮಾಡಿರುವುದು. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೃತಿಕಾರರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಈಡಾಗಿರುವುದು. ಅಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು, ಧೋರಣೆಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಭಾಷಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಇದೆ. ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಭಾಷಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

2. ಅಪಮಾನದ ನೆಲೆ: ಈ ಅಪಮಾನ/ ಅವಮಾನ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಮುದಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಪಮಾನ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅಪಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ, ಸಮುದಾಯದ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಬಹುದು, ಬರದೇ ಇರಬಹುದು. 'ಅಪಮಾನ'ವು



ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಪಮಾನವನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದಾದರೆ, ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಈ ಘನೀಕೃತವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಪಮಾನವು ಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಇರಲಾರದು. ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಈ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಅಪಮಾನವೆನ್ನುವುದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಾಗ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಪಮಾನ ಮಾಡುವವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಪಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗುವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಕೆಳಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರಿವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿನ್ಯಾಸವು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪಮಾನವು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಒಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಕಥೆಗಳು ಅಪಮಾನದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿವೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಪಮಾನದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬಂದಿರಲಾರವು. ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಒಳಪಂಗಡಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಅಪಮಾನದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಮರಾಠಿ ಆತ್ಮಕಥೆಗಳು ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ.

‘ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳು’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣನು ಕರ್ಣನನ್ನು ಕೀಳು ಕುಲದವನೆಂದು ಅಪಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಜುನನು ಏಕಲವ್ಯನನ್ನು ಬೇಡ ಕುಲದವನೆಂದು ಹೀಗೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಿಲ್ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಯುವುದು ಅಧರ್ಮವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಅಪಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ‘ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಶಂಬೂಕ ಒಬ್ಬ ಶೂದ್ರ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನ ತಪಸ್ಸು ಅನರ್ಥಕಾರಿ ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಅಪಮಾನಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಪಮಾನದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಉಂಟಾಗಿರುವುದು ಅವರ ಕುಲ ಕೀಳು, ಅವರ ಜಾತಿ ಕೀಳು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ‘ಪಂಚಮ’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಯವದನ ರಾವ್ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಈತನು ಸಂದರ್ಶನದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಪುಟ್ಟಲಕ್ಕಮ್ಮ, ಶೇಷಾದ್ರಿ, ಗಾಂಧಿ ಅವರುಗಳನ್ನು ಅಸಂಬದ್ಧ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತ ಅಪಮಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರಿ ಕೆಲಸ ಕೇಳಿದ್ದು ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬದಲಾದಂತೆಲ್ಲ ಅಪಮಾನದ ಸಂದರ್ಭಗಳು, ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೮. ಆಹಾರ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ನೆಲೆ: ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆಹಾರವು ನಮ್ಮ ಜಾತಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಸಸ್ಯಾಹಾರವು ಶ್ರೇಷ್ಠ; ಮಾಂಸಹಾರವು ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಇದೆ. ಈ ಆಹಾರದಲ್ಲಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಕನಿಷ್ಠತೆಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿತ್ತು. ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಕ್ರಮವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಅಸಮಾನತೆ, ಜಾತಿ





ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನು ಶರಣನಾದವನು ಮಧ್ಯಪಾನ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಸಾಹಾರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದನು. ಒಂದು ಸಮುದಾಯ/ಜಾತಿಯ ಸಹಜವಾದ ಆಹಾರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ಮೊದಲು ಜಾತಿ ಶುದ್ಧೀಕರಣವೆಂಬುದಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಆಹಾರ ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಮಾಡಿದರೆ ಜಾತಿ ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಆದಂತೆ ಎಂದು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಕನಸಾಗಿತ್ತು. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಶುದ್ಧೀಕರಣವನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿ (Similarity) ನೋಡಿದಂತಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಆದರೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುವುದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಗ್ರಹಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಆಹಾರ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾದರೆ ಜಾತಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

‘ಸಂಕ್ರಾಂತಿ’ ನಾಟಕವು ಈ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತರ್ಕಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ‘ಉಜ್ಜ’, ‘ಕೆಂಚ’ರು ಆಹಾರ ಕ್ರಮದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಪ್ಪುತ್ತಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಸಹಜ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಆಹಾರ, ಪಾನೀಯಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಲು ಹೇಳುವ ಯಾವುದನ್ನೂ, ಯಾರನ್ನೂ ಒಪ್ಪಲಾರರು. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಬದಲಾವಣೆಯು ಶರಣರನ್ನಾಗಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಜಾತಿ ಬದಲಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಆಹಾರ ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಮಾಡಿದರೆ ಜಾತಿ ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲವೆಂದೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದೆ. ‘ಸಂಕ್ರಾಂತಿ’ಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಚನು “ಬಸವಣ್ಣರಲ್ಲ, ಜವರಾಯನೇ ಬಂದ್ರೂ ಕೋಳಿ ತಿಂಬೋದು ಬಿಡಕಾಗಲ್ಲ, ಗೊತ್ತಾತ”<sup>೧೧</sup> ಎಂದು ರುದ್ರನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಶರಣರಾಗುವುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಕೋಳಿ ತಿಂಬೋದು, ಬಿಡುವುದು ಕೆಂಚನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೇ ಸಮುದಾಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಧ್ವಂಧವಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ.

### ೩.೨.೨. ಜಾತಿ : ವಿಚಾರ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು

ಅಕ್ಷರ, ಬರವಣಿಗೆ, ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ, ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಏನೇನು ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ ಈ ಅಧ್ಯಯನ, ರೀಸರ್ಚ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆರಂಭ ಮಾಡಿದ್ದು ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಿಟಿಷರೇ. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಶುರು ಮಾಡಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜಾನಪದ, ಚರಿತ್ರೆ, ಪರಂಪರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಹಾಗೇ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಆಕರ(Sources)ಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಕ್ಕೆ ಶುರು ಮಾಡಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಉದ್ದೇಶಗಳೇನಿತ್ತೋ ಅದು ಆ ಮೇಲಿನದ್ದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದಾದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅವರು ಆಡಳಿತ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಅವರು ಮಾಡುವ ಆಡಳಿತ ಬಹುತೇಕ ಅನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಕೂಡಿತ್ತು. ಅದು ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೂ (ಅವರಿಗೂ) ಗೊತ್ತಿತ್ತು, ಭಾರತೀಯರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಅದು ಅನ್ಯಾಯ





ಅಲ್ಲ, ನ್ಯಾಯೋಚಿತವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಮೂಡಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅವರು ಅನ್ಯಾಯ ಅಥವಾ ಶೋಷಣೆಯನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಲಿ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅನ್ಯಾಯ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಮನೋಭಾವ ಬರುವ ಹಾಗೆ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಅವರು ಮಾಡುವ ಅನ್ಯಾಯ, ಶೋಷಣೆಯು ಅನ್ಯಾಯನೂ ಅಲ್ಲ, ಶೋಷಣೆನೂ ಅಲ್ಲ ಅವರು(ಬ್ರಿಟಿಷರು) ನಮ್ಮನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಸುಲಿಗೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು, ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿದರು. ಅದರಲ್ಲೂ ಭಾರತವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದುದಾಗಿತ್ತು.

ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತದ ಭಾಷೆಗಳ, ಜನಾಂಗಗಳ, ಜಾತಿಗಳ, ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ, ಜಾನಪದದ, ಸಾಹಿತ್ಯದ, ಪರಂಪರೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳೋದಾದರೆ ಶಾಸನಗಳ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ, ಗಾದೆಗಳ, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಬರವಣಿಗೆ ರೂಪದಲ್ಲೇನಿತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ, ಅವರ ವರ್ತನೆಗಳು, ಸ್ವಭಾವಗಳು, ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳಿಲ್ಲವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬ್ರಿಟಿಷರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಶಾಸನಗಳು, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಭಾರತೀಯರ ಮನೋಭಾವನೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆಗ ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲ ಆಗುವ ಹಾಗೆ ಇವರನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸ್ಕೊಬಹುದು ಮತ್ತು ಬಗ್ಗಿಸ್ಕೊಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗಿದ್ದಂತಹ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಗುರಿ. ಆಗ ಅವರು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಶುರು ಮಾಡಿದರು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಜಾತಿಗಳಿವೆ? ಅವುಗಳ ಗುಣ, ಸ್ವಭಾವವೇನು? ಪ್ರತಿ ಜಾತಿಗಿರುವ ಅನನ್ಯತೆ, ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳೇನು ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಮೊದಲು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಆಕರಗಳಾಗಿ ಭೌತಿಕ ಮಾಹಿತಿಗಳು, ಯಾವ್ಯಾವ ಜಾತಿಗಳಿವೆ, ಎಷ್ಟು ಜಾತಿಗಳಿವೆ, ಅವರ ಅಂಕಿ-ಸಂಖ್ಯೆ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಿನ ನೆರವನ್ನು ಬಳಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರು ಮತ್ತು ಆಗ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ(Caste System) ಎಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟರು.

ಬ್ರಿಟಿಷರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳಿದ್ದುದು ನಿಜ, ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವ ಕೊಳು-ಕೊಡೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ತರತಮಗಳು, ಅನ್ಯಾಯಗಳು, ಶೋಷಣೆಗಳಿದ್ದು, ಅಸಮಾನತೆ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಕರೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಇಲ್ಲಿ ಬಂದು ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜಾತಿಗಳನ್ನು, ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರಲ್ಲ, ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದರು. ಈ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಳಸಿದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ಜಾತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು, ವಿವರಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಅಂಕಿಅಂಶಗಳನ್ನು





ಒದಗಿಸುವ ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವಾಗಲೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಲಿಖಿತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅವರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್ತು, ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಮತ್ತಿತರ ಬರಹಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಅಂಶ(Element), ಜಾತಿಯ ಅಂಶವಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಜಾತಿ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ, ಪುರಾಣ, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿ ಓದಿದ್ದಾರೆ ಇವುಗಳ ಚರ್ಚೆ ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ ಒಂದು ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಮಾನವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಇವುಗಳನ್ನು ಜಾತಿ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಆಕರಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ನಂತರ ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ(Frame Work) ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ, ಈ ರೀತಿಯ 'ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ(Create) ಮಾಡಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಯಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಲಿಖಿತ ರೂಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಆಕರವನ್ನು ಒದಗಿಸುವಂತಹ, ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಹ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು ಇದ್ದವು; ಇಲ್ಲವಂತಲ್ಲ. ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ತಲೆಯಿಂದ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಭುಜದಿಂದ, ವೈಶ್ಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ, ಶೂದ್ರ ಕಾಲಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರೆಂಬ ವಿವರಗಳು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ವಿವರಗಳಿದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದವು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ರಚನೆ ಎನೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೇಲಿದ್ದಾನೆ, ಅದರ ಕೆಳಗೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ ಕೊನೆಗೆ ಶೂದ್ರ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಈ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ವಿನ್ಯಾಸವು ಭಾರತದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಗ್ರಾಂಥಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಆಚೆಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನ(Place) ವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಪುನರ್‌ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಲ್ಲ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಲ್ಲ, ವೈಶ್ಯರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಶೂದ್ರರು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆ ಇದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಭಾರತದ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ವಿನ್ಯಾಸವು ಆ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅದು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಇವತ್ತೂ ಇದೆ. ಈ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ಸ್, ಮುಸ್ಲಿಂ, ಬೌದ್ಧರು, ಜೈನರು, ಸಿಖ್‌ರು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಚೌಕಟ್ಟು ಬಹಳ ಮಿತಿಯುತವಾದದ್ದು(Limit). ಈ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಭಾರತದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಆತ್ಯಂತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಂದು ಯಾರು ನಂಬಿದರೋ ಅವರು ಅವತ್ತಿಂದ ಇವತ್ತಿನವರೆಗೂ ಇದನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ವಿರೋಧ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಇದರ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಲಶಾಲಿಯಾದ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ಅಲೆಮಾರಿಗಳು





ಇರುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಡೀ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಂಥಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಲಿಖಿತ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚಿತ್ರಣ ಮಾಡಿದರಲ್ಲ, ಅದು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ, ತಕರಾರುತೀತ, ಭಿನ್ನಮತಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಭೌತಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಇವತ್ತಿಗೂ ಕೂಡ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರರಷ್ಟು ಈ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿರುವಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರಿದ್ದಾರೆ.

ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟವು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಶುರುವಾಯಿತು. ಗಾಂಧೀಜಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವ ಮೊದಲೇನೆ ಅನೇಕ ಬಲಾಢ್ಯ ಹೋರಾಟಗಳು ನಡೆದು ಹೋಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಅವಿಲ ಭಾರತೀಯ ಮಟ್ಟದ ಕೇಂದ್ರ ಅದಕ್ಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾದ ಕೇಂದ್ರಗಳಿದ್ದವು. ಗಾಂಧಿ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆಯಿತು. ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಎಂದಾಗಲೂ ಒಂದು ಹೋರಾಟವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಆಳುತ್ತಿರುವುದು ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ, ಭಾರತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತೊಲಗಬೇಕು, ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕೊಡಬೇಕು, ನಮ್ಮ ದೇಶವನ್ನು ನಾವು ಆಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಹೋರಾಟ ನಡೆಯಬೇಕಾದಾಗಲೇ ಪುಲೆ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರಂತಹವರು ಹೊರಗಿನ ಶತ್ರುಗಳಿಗಿಂತ ಒಳಗಿನ ಶತ್ರುಗಳು ಯಾರು ಅಂತ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ, ದಲಿತರಿಗೆ, ಆದಿವಾಸಿ, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷರಷ್ಟೇ ಸ್ಥಳೀಯ ಭೂಮಾಲಿಕರು ಕೂಡ ಶತ್ರುಗಳು, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿರುವವರು ಒಳಗಿನ ಶತ್ರುಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಒಳಗಿನ ಶತ್ರುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಶುರು ಮಾಡಿದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಕೊನೆವರೆಗೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದರೂ ಕೂಡ ದಲಿತರ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗೆಹರಿಯೋಲ್ಲ ಅಂತ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರು ಮತ್ತು ಪುಲೆಯಂತವರು ಈ 'ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ' ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಶುರುಮಾಡಿದರು.

ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಜಡ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು-ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರನ್ನು-ಕ್ಷತ್ರಿಯರಾಗಿ, ವೈಶ್ಯರನ್ನು-ವೈಶ್ಯರಾಗಿ, ಶೂದ್ರರನ್ನು-ಶೂದ್ರರಾಗಿ ನೋಡುವ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಂತವರಿಗೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಮುಖ್ಯ. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು. ಆದರೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೇರುಗಳಿರುವುದು ಕೂಡ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಪದ್ಧತಿ ಯಾವಾಗ ನಿರ್ಮಾಣ ಆಯ್ತಲ್ಲ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾತಿ-ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಅಸಮಾನತೆ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್- ಪುಲೆ ಅವರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದೆ.





ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದು ಕರೆಯಲಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಶೋಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರು (Appressed), ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟವರು (Depressed) ಮತ್ತು ದಮನಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರು (Supressed) ಎಂದು ಕರೆದರು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದೀರಿ, ಹತ್ತಿಕ್ಕಿದ್ದೀರಿ ಮತ್ತು ದಮನಿಸಿದ್ದೀರಿ ಅಲ್ಲದೇ ಇವರ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು, ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಶ್ರಮವನ್ನು, ದುಡಿಮೆಯನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಘನತೆಯನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಕ್ಕಿದ್ದೀರಿ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರವರ ಆಲೋಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆಯ, ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಅನ್ಯಾಯ ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಯಾರು ಅನ್ಯಾಯ, ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರಲ್ಲ ಅವರು ಬದಲಾಗೋದಲ್ಲ. ಯಾರು ಅನ್ಯಾಯ, ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರಲ್ಲ ಅವರು ಬದಲಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಇವರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ಪದ ಬಳಸಿದರೂ ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಒಳಗಡೆ ಇದ್ದುದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದಂತಹ ಈ ಪರ್ಯಾಯ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮವು ಜಾತಿಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ಅಮೃತ ಡಾಂಗೆ ಅಂತವರು ಬೇರೆ ಕುಲ-ಕುಸುಬುಗಳು, ವೃತ್ತಿಗಳಿದ್ದವಲ್ಲ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಗಳಾಧರಿಸಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳು ಬಂದವು ಎಂದು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಹಾರದ ಕೊಡು-ಕೊಳೆ, ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದವು. ಅಂದರೆ ವೃತ್ತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಅಸಮಾನತೆಗಳು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟವು. ಉದಾ:- ನೇಕಾರಿಕೆ ಮಾಡುವವರದು ನೇಕಾರ ಜಾತಿ, ಬಡಿಗೆತನ ಮಾಡುವವರದು ಬಡಿಗೆರ ಜಾತಿ. ಈ ರೀತಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕುಲಕುಸುಬುಗಳು, ವೃತ್ತಿಗಳಿದ್ದವಲ್ಲ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಂತಹ ಕೆಲಸದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಯಾವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠ/ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದವು ಎಂಬುದು ಅವರ ಮಾತಿನ ಫಲಿತವಾಗಿದೆ.

ಚಪ್ಪಲಿಯನ್ನು ಹೊಲಿತಾರೆ, ಚಪ್ಪಲಿಯನ್ನು ತೊಡುವುದು ಕಾಲಿಗೆ. ಕಾಲು ಕೆಳ ಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ. ಚಪ್ಪಲಿಯನ್ನು ಮನೆಯ ಒಳಗಡೆ ಮತ್ತು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಒಳಗಡೆ ತರೋದಿಲ್ಲ ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಕೀಳು, ಅಪಶಕುನ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಗಂಧವನ್ನು ಹಣೆಗಿಡುತ್ತೇವೆ, ದೇವರಿಗೆ ಇಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಪವಿತ್ರವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು. ಗಂಧವನ್ನು ಚಪ್ಪಲಿ ಮಾಡುವವರು ಮಾಡೋಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಗಂಧಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬೆಲೆ ಚಪ್ಪಲಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೆಲೆ. ಅಂದರೆ ಗಂಧಕ್ಕಿರುವ ಬೆಲೆ ಗಂಧಕ್ಕೆ, ಚಪ್ಪಲಿಗಿರುವ ಬೆಲೆ ಚಪ್ಪಲಿಗೆ. ಗಂಧ ಮಾಡುವವರು ಪೂಜಾರಿಗಳು. ಅಂದರೆ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ (Priest Class) ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅವರು ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಚಪ್ಪಲಿ ಮಾಡುವಂತಹವರು ಕನಿಷ್ಠ. ಇದರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನೇಕಾರರು, ಕುಂಬಾರರು, ಬಡಿಗೆರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಅತ್ಯಂತ ಮೇಲುಜಾತಿಗೆ ಕೀಳು ಹೌದು, ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಜಾತಿಗೆ ಮೇಲು ಹೌದು. (ಅ) ಜಾತಿ ಯಾಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಆರ್ಥಿಕ, ವೃತ್ತಿ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. (ಆ) ಜಾತಿ ಅನ್ಯಾಯದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೇನೇ





ಜಾತಿ ಹ್ಯಾಗೆ ಹೋಗಬೇಕು ಅನ್ನೋದನ್ನೂ ಹೇಳ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಜಾತಿ ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಕುಲಕಸುಬುಗಳು ಬದಲಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿ, ಕುಲ ಕಸುಬುಗಳು ಬದಲಾದರೆ, ಜಾತಿ ಸಡಿಲಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

\* ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದರು. ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಗುರುಕುಲಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಸಾರ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದ ಮೇಲೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೇ (Irrespective Caste) ಅಂದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಮುಸ್ಲಿಂನೇ ಇರಲಿ, ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದು ಕಡೆ ಕುಳಿತು ಪಾಠವನ್ನು ಕಲಿಯುವಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಅನೇಕ ಶಾಲೆಗಳಿದ್ದಿರಬಹುದು ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ.

\* ಬ್ರಿಟಿಷರು ರೈಲುಗಳನ್ನು ತಂದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯವರೆಲ್ಲರೂ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿತು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವನೊಬ್ಬ, ಕೆಳಜಾತಿಯವನೊಬ್ಬ ಒಂದೇ ಕಡೆ ರೈಲಿನಲ್ಲಿ, ಹೋಟೆಲ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬಂದವು. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯವರು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶಗಳು ಆದವು. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡಂತಹ ಅನೇಕರು ಇದೇ ರೀತಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆದರೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಇದೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಸಡಿಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬಂದಿತು. ಹೋಟೆಲ್‌ಗಳಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯವರು ಒಂದು ಕಡೆ ಊಟ ಮಾಡುವ ಸ್ಥಿತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ಇದೆ. ಕೊನೆಪಕ್ಷ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಊಟ ಮಾಡಿದ ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿವಸ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಊಟ ಮಾಡಬಹುದು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನ ಬಾಯಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬಂದಂತಹ ಚಮಚ(Spoon) ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಬಾಯಿಗೆ ಹೋಗಿಬರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಎಷ್ಟಾದರೂ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಮಾಡಲಿ, ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಲಿ ಆದರೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಸಡಿಲಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಗಮನಿಸಿದ ಅನೇಕರು ಈ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನ, ಸಾಧನ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದರೆ ಜಾತಿ ಸಡಿಲಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಿದರು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಫಲಿತವೇನೆಂದರೆ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಎರಡು ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಿವೆ. ೧. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ/ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ) ೨. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಂದರೆ ಜಾತಿಯು ಅಸಮಾನತೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಒಂದು ಜಾತಿಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಯ ನಡುವೆ ಅನ್ಯಾಯ, ಅಸಮಾನತೆ, ಶೋಷಣೆ, ಅಪಮಾನವಿದೆ, ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಮೌಲ್ಯಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ.





ಈ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವಂತಹ ಆಕರಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗೋದಿಲ್ಲ. ಬರಹಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವ, ಬರಹಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದ ಇನ್ನು ಅನೇಕ ಆಕರಗಳಿವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೃತ್ತಿಗಳಿರಬಹುದು, ಕಸುಬುಗಳಿರಬಹುದು, ಅತ್ಯಂತ ನಿಕ್ಕಷ್ಟವಾಗಿ ಮತ್ತು ಕನಿಷ್ಟತಮ ಬದುಕನ್ನು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಿರಬಹುದು. ಊರಿಂದೂರಿಗೆ ಅಲೆದಾಡುವರು, ಜೀತಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಂತವರು ಅವರೆಲ್ಲರ ಜೀವನ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕರಾಳ ಮುಖಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣದಲ್ಲಿ ಈ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರೋದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರೋದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಬೇರೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬೇರೆ. ಯಾರು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಇದೆ ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಜಾತಿಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದು ಜಾತಿ ಕೇವಲ ಒಂದು ಜಾತಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಾರತದ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅದು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರಬಹುದು ೧. ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ/ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ (Consciously/Unconsciously), ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ/ಉದ್ದೇಶ ರಹಿತವಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಜಾತಿಯನ್ನು/ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ೨. ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಗಳನ್ನು/ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡದಿರುವ ಯಾವ ಜಾತಿಯನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಜಾತಿ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳೋದಾದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಶೋಷಣೆ ಒಳಗಾಗಿರಬೇಕು. ೩. ಕೆಲವು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳು ಕೆಲವು ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಮಗಿಂತ ಕೆಳಗಿರುವ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿರುತ್ತವೆ.

ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದೋ/ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೇನೋ, ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ/ ಅನುದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇನಿರಬಹುದು ಎಂದರೆ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಮೌಲ್ಯಗಳಿರಬಹುದು. ಸೌಲತ್ತುಗಳು/ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಉದಾ:- ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದುಕೊಂಡರೆ ಅವನು 'ಉಡುಪಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಸ್ಯಹಾರಿ ಹೋಟೆಲ್'/'ಲಿಂಗಾಯತರ ಖಾನಾವಳಿ' ಎನ್ನುವ ಹೋಟೆಲ್ ತೆಗೆದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಬಂದು ಊಟ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ 'ಮಾದಿಗರ ಸಸ್ಯಹಾರಿ' ಹೋಟೆಲ್ ತೆಗೆದರೆ ಹೋಟೆಲ್‌ಗೆ ಯಾರೂ ಬರೋಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿನೇ ಅವನು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಪೆಟ್ಟು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಆದೇ ಹೋಟೆಲ್‌ನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ತೆರೆದರೆ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದುಕೊಂಡು





ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಸನ್ನಿವೇಶ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೊಬ್ಬ ಅಂಗಡಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟರೆ ಅಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ಹೆಸರು ಹೇಳೋಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಹೆಸರು ಅಂಗಡಿಗೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ ಎಲ್ಲರೂ ಬಂದು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗ್ತಾರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ, ಕೆಲವು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯು ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಕಾದಂತಹ ಆಕರಗಳಿಗೆ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕೆಲವು ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ತುಳಿತ, ಶೋಷಣೆ, ಅನ್ಯಾಯ, ಮಾಡುವುದು ಎಷ್ಟು ಸಹಜವೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಕೈಹಾಕಿದರೆ ಅದು ಲಾಭದಾಯಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅವರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಜಾತಿಗೆ ಸ್ವಾವಲಂಬಿ ಬದುಕು ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಾವಲಂಬಿ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಧಾರಗಳೂ(Sources) ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಾವಲಂಬಿ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಗಳು, ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಗಳು, ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇಡಿಕೆ ಇಲ್ಲ ಅನ್ನುವ ಹಾಗಿದೆ. ಇದು ಆರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಜಾತಿಯ ಚಹರೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಶೋಷಣೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳು ಇವೆರಡನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾಡುವೆ. ಇದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆನ್ನಲಾಗದು ಇದು ಅದರ ಗುಣ.

ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟ. ಇದು ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುತ್ತೋ/ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಶೋಷಕರಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಾರಾ? ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಶೋಷಿತರಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಾರಾ? ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳು ಒಂದು ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತರಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಶೋಷಕರಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಾರಾ? ಇದು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ/ಇಲ್ಲವಾ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೆಲವರು ಇದು ಬದಲಾಗೋಲ್ಲ ಗಟ್ಟಿಯಾಗ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ, ಬದಲಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಎ) ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಕೆರೆ, ನೀರು, ಬಳಸುವುದು, ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸರ್ವರಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ಕಾರ ಅಥವಾ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಮುಂದೆ ನಿಂತು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದಾಗಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಬಿ) ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹ, ಸಹಜ ಭೋಜನಗಳು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಲಿಕ್ಕೆ ಸೂಚಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು. ಇವು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿರುವಂತಹ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಾಗಿವೆ. ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ, ಯೋಜನೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡರೂ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಹಾಗೇ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ/ಅದು ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗೊಂಡಿದೆ.

೨೦-೩೦ ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ಲಿಂಗಾಯತ, ಒಕ್ಕಲಿಗ, ದಲಿತರು ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಿಶಾಲ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ (Broad) ಬರಿತ್ತು. ಈಗ ಲಿಂಗಾಯತ, ಒಕ್ಕಲಿಗ, ದಲಿತರು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಪಂಗಡ(Category)ಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯ





ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯ, ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಡಿಲಿಕೆಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ/ಉತ್ಪಾದನೆ ಬಂದರೆ ಸಡಿಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಉಲ್ಬಾ ಹೊಡೆದಿದೆ/ಸುಳ್ಳಾಗಿದೆ. ಇಂದು ಜಾತಿ ಕೇವಲ ನಂಬಿಕೆ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದು ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಅಸಮಾನತೆ ಹಂಚಿಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜಾತಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಇವತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಅವರವರ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆ, ಅವರವರ ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಸಂಪತ್ತು/ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಪತ್ತಿನ/ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸದ ಹೊರತು ಅಂದರೆ ಯಾರಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿ ಇದೆಯೋ ಅವರಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗದ ಹೊರತು, ಯಾರಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ಆಸ್ತಿ ಬರಲಾರದ ಹೊರತು ಜಾತಿ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ. ಇದನ್ನು ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ನೋಡದೇನೇ ಅವರ ಸ್ವಭಾವಗಳು, ಅಭಿರುಚಿಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದಿಷ್ಟು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಎಂಬುದಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಅನೇಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಕೆಲವರು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸ್ವಶ್ಯರು ಮತ್ತು ಅಸ್ವಶ್ಯರು ಎಂದು ಸರ್ವರ್ಣೀಯರು ಮತ್ತು ಅವರ್ಣೀಯರು ಎಂದು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೂಡ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ. ಗ್ರಾಂಥಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಆಚೆಗಿನ ಲೋಕವೊಂದಿದೆ ಅಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ವಿಶ್ವಾಸಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅದು ಗ್ರಾಂಥಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಷ್ಟು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿರೋಲ್ಲ. ಒಂದು ಜಾತಿ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿ ನಡುವೆ ಕೊಳುಕೊಡುವ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಎಂದರೆ ತುಳಿಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳೆಂದರೆ ತುಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಾಂಥಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿರುವ, ಕೆಳಜಾತಿಯವರೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಮೇಲೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮಾಡಿರುವ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅಪಮಾನವಾಗುತ್ತೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರು ತಪ್ಪಿತಸ್ಥರಾಗುತ್ತಾರೆ, ಅಪರಾಧಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಕುತೂಹಲಕರ ಆಯಾಮವೆಂದರೆ(Dimension) ದಲಿತ ಬಂಡಾಯದ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಕೌಟುಂಬಿಕೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಂದರೆ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಚಿತ್ರಣಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವಂತಹ ಅನೇಕ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಗಂಡುಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ'. ಕುವೆಂಪು, ಚದುರಂಗ, ಕಾರ್ನಾಡ ಮುಂತಾದವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿನ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.





ಅದುವರೆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು 'ಹೌದೌದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವೆ ಕೌಟುಂಬಿಕೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭದ್ರತೆ ಇರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸುಭದ್ರತೆ ಇರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇವೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು ಹಾಗೂ ನಂಬಿದ್ದರು'. ಯಾವಾಗ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದವೂ ಆಗ ಇದು ಚಿತ್ರಣವೇ ಬದಲಾಯಿತು. ಆಗ 'ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗಂಡುಗಳ ನಡುವಿನ ಕೌಟುಂಬಿಕೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು' ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಕುಸುಮಬಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಈ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹಾಗೇನೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈಗ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇರುವುದು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ. ಅದೋ? ಇದೋ? ಅದು ಸತ್ಯಾನಾ? ಇದು ಸತ್ಯಾನಾ? ಎಂಬುದು ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ವರದಿ ಮಾಡಿ ದಾಖಲು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲ್ಲ ಹಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅತ್ಯಾಚಾರಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣ (Prove) ಆಗೋಲ್ಲವಾದರೆ ಅತ್ಯಾಚಾರವಲ್ಲದ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲವೇ. ಮತ್ತೆ ಎರಡೂ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ನಿಜ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಗಂಡು-ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗಂಡು-ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಕೃತಿಗಳು ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗಂಡು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ವಿನ್ಯಾಸವು ಇದೆ ಅಂತ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಗ್ರಾಂಥಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಮೇಲಿನಿಂದ ನೋಡಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಮೇಲು ಅವರು ಬಲಾಢ್ಯರು (Dominant), ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ದುರ್ಬಲವೆಂದೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನೋಡಿದೆ. ಆದರೆ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ಚಿತ್ರಗಳು ಅವು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಜಾತಿ ಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಬಲಾಢ್ಯರಿರಾರಲ್ಲ ಅವರು ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಶೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ:- ಬಳ್ಳಾರಿಯ ವಣೇನೂರಿನಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು (ಎಸ್.ಟಿ.) ಬಲಾಢ್ಯರು ಅವರು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉಳ್ಳವರು ಅಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ (ಮೇಲ್ಜಾತಿ)ರು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಅಪವಾದವೆನ್ನುವ ಅನೇಕ ಪ್ರವೇಶಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿವೆ. ಈ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿವೆಯಲ್ಲ ಅವು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜಾತುರ್ವರ್ಣದಲ್ಲಿ ಚಲನಶೀಲತೆ ಇಲ್ಲ. ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ಚಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾಗೋಲ್ಲ. ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವೈಶ್ಯನಾಗೋಲ್ಲ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದೆಲ್ಲರನ್ನು ತುಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ, ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಚಿತ್ರಣವಿದೆಯಲ್ಲ ಅದು ಎರಡಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಇವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಜಡ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ





ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಚಲನಶೀಲ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ಕೀಲಿಕೈಯೆಂದರೆ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚಲನಶೀಲತೆ ಇದೆ. ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಇರಬಹುದು.

ಕೆಳಜಾತಿಯವನೊಬ್ಬ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಾಗಲು, ಮಠಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವಿರಲಿಲ್ಲ. ದಲಿತನೊಬ್ಬ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆದಾಗಲೂ ಅವನನ್ನು ಕರೆದು ಗೌರವಿಸುತ್ತಾರಾ/ ಇಲ್ಲವಾ ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಚಲನೆಗೆ/ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇತ್ತೀಚಿನ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೇ 'ಜಾತಿಗೂ ಚಲನಶೀಲವಾದ ಗುಣವಿದೆ' ಎನ್ನುವುದು. ಅದು ಆರ್ಥಿಕ ಸುಭದ್ರತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಮೀಸಲಾತಿ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಮೀಸಲಾತಿ ಅಲ್ಲದೇನೂ ಇರಬಹುದು. ಉದಾ:- ಕೆ.ಆರ್. ನಾರಾಯಣ್ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಯಾದರು ಬಾಬು ಜಗಜೀವನರಾಮ್ ಅಂತವರು ಪ್ರಧಾನಿಯಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಜಾತಿಗೆ ಚಲನಶೀಲತೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಜಾತಿಗೆ ಚಲನಶೀಲತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ಥಗಿತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳು ಹಾಗೇ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಆದರೆ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ, ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಒಬ್ಬರ ಮನೆಗೊಬ್ಬರು ಬರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾ:- ಗ್ರಾಮ ಪಂಚಾಯಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೊಬ್ಬ ಅಧ್ಯಕ್ಷನಾದರೆ ಯಾವುದೋ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ದಿನಂಪ್ರತಿ(Regular) ನಡೆಯದಿದ್ದರೂ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಘಟನೆಗಳೂ ಕೂಡ. ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣವಾಗಿರುವ ತರತಮಗಳು, ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗಳು ಸಡಿಲವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಹಾಗಾಗಿ ಇಡೀ ನಮ್ಮ ಸಾಮೂಹಿಕ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು(Shape) ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಚಲನಶೀಲತೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳು ಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಲ್ಲ. ತುಳಿಯುವ ಜಾತಿಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತವೆ ಅಂತಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಂತಹ ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣವಾದ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಡಿಲಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

### ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಡಾ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ.ಎಂ., ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಚಾರಿತ್ರ ಸತ್ಯದ ತೊಡಕು, ಅನುಭವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಎಂ.ಪಿ. ಪ್ರಕಾಶ್ ನಗರ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ೨೦೦೮, ಪು.ಸಂ. ೮.

೨. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೯.



೨. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೦.

೪. ಡಾ. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್., ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆ (ಉದ್ಘಾಟನಾ ಭಾಷಣ), (ಡಾ), ದುರ್ಗಾದಾಸ್ ಕೆ.ಆರ್., ಆನಂದಮೂರ್ತಿ ಜಿ.ವಿ., ಮೂರು ದಲಿತ ಕವ್ಯಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ನೃಪತುಂಗ ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬, ಪು.ಸಂ. ೨೯.

೫. ಡಾ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ.ಎಂ., ಗ್ರಾಮಾಯಣ : ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಥವಾ ಆಸ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು (ಧೈಯವಾದಿಗಳ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪರೇಷೆ), (ಸಂ) ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ, ಗ್ರಾಮಾಯಣ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೧೦, ಪು.ಸಂ. ೧೧೬.

೬. ಅಂಜನಪ್ಪ ಡಿ., ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ, (ಸಂ) ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ, ಗ್ರಾಮಾಯಣ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೧೦, ಪು.ಸಂ. ೬೫.

೭. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ., ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಸವನಗುಡಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೧, ಪು.ಸಂ. ೮.

೮. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೭.

೯. ಶ್ರೀರಂಗ, ಉದರ ವೈರಾಗ್ಯ (ಸಂ), ಅಮೂರ ಜಿ.ಎಸ್. ಶ್ರೀರಂಗ ಸಾರಸ್ವತ-೨, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫, ಪು.ಸಂ. ೯೭.

೧೦. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೯೭.

೧೧. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ., ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಸವನಗುಡಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೧, ಪು.ಸಂ. ೭.

□□





ಅಧ್ಯಾಯ : ನಾಲ್ಕು

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ನೆಲೆ

---

೪.೧. ಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆಲೆ

೪.೨. ಕಾಯಕ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಯ ನೆಲೆ

೪.೩. ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆ

೪.೪. ಭಾಷೆ, ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದ ನೆಲೆ

೪.೫. ಪಾತ್ರಗಳ ವರ್ತನೆ, ಸ್ವಭಾವಗಳು ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟಿನ ನೆಲೆ

೪.೬. ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅಪಮಾನದ ನೆಲೆ





ಅಧ್ಯಾಯ : ನಾಲ್ಕು

## ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರನೆಲೆ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಹಳೆಯದೂ ಹೌದು; ವರ್ತಮಾನದ್ದೂ ಹೌದು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡದ ವೈಚಾರಿಕ ಬರಹ ಮತ್ತು ಸಂಘಟನೆ ಹಾಗೂ ಹೋರಾಟಗಳ ಚಿಂತನಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಚಳುವಳಿ, ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ' ಮತ್ತು 'ಬೆರಳ್ಗೆ ಕೊರಳ್' ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಇವೆಲ್ಲ ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಅಂದರೆ ಇದೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಉತ್ಪನ್ನವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಸೃಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಚೌಕಟ್ಟು. ಇದು ವರ್ಗ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಜಾತಿ, ಒಳಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಜಾತಿ, ಒಳಜಾತಿಗಳಿಂದ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನಾಗಿಯೂ ಇದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವೈಚಾರಿಕ 'ಆಕೃತಿ'ಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶೂದ್ರ ಅಥವಾ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಕರಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತ, ನಂಬಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವಂತಹ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ, ಆಗಿದ್ದವು. ಅದರೊಳಗೆ ಅಂದರೆ ಪುರಾಣ, ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಮೀರುವ, ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವಂತಹ ಅಂಶಗಳಿದ್ದರೂ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿರುವ, ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ನೆಲಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದಂತಹ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತು. ಮೌಖಿಕ ಆಕರ, ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ ವೈಚಾರಿಕ ಶಿಶುವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಬಳಸಿಕೊಂಡು, ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಿದರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಸರಳವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪರಿಗಣಿಸುವ,



ಬದಿಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಧೋರಣೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು ಲಿಖಿತವಾದುದನ್ನು ಅಧಿಕೃತತೆ (Authentic) ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದವು. ಅಂದರೆ ದಾಖಲೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವ, ಜನರ ನಡುವೆಯೇ ಬಾಯ್ಬಿಡಿಯಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಅಪಾರ ಪ್ರಮಾಣ, ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಆಚೆಗಿಟ್ಟವು. ಇದು ಓರಿಯಂಟಲ್ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಧೋರಣೆಯೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಣೀತ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಭಾರತವನ್ನು, ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಪುರಾಣ, ಚರಿತ್ರೆಯ ದಾಖಲೆಗಳು, ಲಿಖಿತ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನೇ ಭಾರತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಿಕ್ಕಿರುವ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಆಕರಗಳು, ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ಇಡೀ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು, ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ, ಗ್ರಹಿಸಬಹುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರು. ಈ ರೀತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಭಾರತದ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಏಕಾಕಾರದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ಭಾರತವು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಸಮಾಜದ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರು. ಇದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವರ್ಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಂತಹ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಮನುಸ್ಮೃತಿ, ಯುಗ್ವೇದ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖ, ಕಥೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಈ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದರು. ಇದು ಪಂಡಿತ ನೆಲೆಯ, ಅಂದರೆ ಬರಹ ರೂಪದಲ್ಲಿನ ಆಕರವನ್ನು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಬಂದಂತಹ ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗಡೆ ಇದ್ದಂತಹ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳು ಪಂಡಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದಂತವುಗಳಲ್ಲ, ಸಮುದಾಯದ ನೆಲೆಯ ಶ್ರಮತತ್ವದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ಕಥಾನಕಗಳು. ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಲಾವಣಿಗಳು, ಕಥೆಗಳು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವರ್ಣಚೌಟ್ಟನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಹಲವಾರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಒಡಲಿನಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು.

ವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟು ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣದವರು ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರರು ಭಾರತದ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆಯೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣದವರು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಾವು





ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಅಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸಬಹುದಾದ ಈ ವರ್ಣ/ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನೆಲೆಯೂರಲು, ಈ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ ಬಲವಾದಂತಹ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಇದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಸಮಾನತೆ ತುಂಬಿರುವ ಭಾರತ ದೇಶದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗಡೆ ತೂರಿಸುವ, ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಕಾರ್ಯವು ಅಕಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ನಡೆದಿದೆ. 'ಕಲ್ಪಿತ ವಾಸ್ತವ'ವಾದ ವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಮ್ಮದೆಂದು, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಇರುವ 'ರಾಜಮಾರ್ಗ' ಎಂದು ನಂಬಿಸಿರುವ, ನಂಬಿರುವರೆಲ್ಲರೂ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತದ್ದೇ ಎಂದು. ಈ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭಾರತದ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು, ಕೇರಿಗಳನ್ನು, ಕೊಳಗೇರಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಣೀತವಾದ ವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ನೆಲೆ, ವರ್ಣ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಮೇಯವು ಬಿದ್ದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವ, ಅಪ್ಪುವ, ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ ಎಂಬ ವಿಭಾಗ ಕ್ರಮವಿದ್ದಾಗಲೂ ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗಿಲ್ಲದ, ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆಚೆಗಿರುವ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆಚೆಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಈ ವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇವುಗಳಿಲ್ಲದ ವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಸ್ಥಾನವಂಚಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಲ್ಲದ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಅಸಮಾನತೆಯ ಭಾರತವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು ವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿದ್ದೇ 'ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ'ದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಭದ್ರಬುನಾದಿ ಕಲ್ಪಿಸಿತ್ತು. ಇದು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿತ್ತು. ಪರಸ್ಪರ ಒಂದು ವರ್ಣದವರಿಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಣದವರಿಗೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳು, ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿತ್ತು. ಇದೇ ಮುಂದೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಇದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯೇ ತುಂಬಿದ್ದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣಗಳೆಂದರೆ ೧. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು, ೨. ಲೋಹಿಯಾವಾದ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಪಂಥವು ಲೋಹಿಯಾವಾದದಿಂದ ಪ್ರಭಾವ ಪಡೆದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬಹುತೇಕ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಮುಂದುವರೆಸಿದವು. ಅಂದರೆ ವರ್ಣವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ





ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸಿ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದವು. ಲೋಹಿಯಾವಾದದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಂತೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಂತೆ 'ಶೂದ್ರರು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ನೇರ ಹೊಣೆಗಾರರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಶೋಷಣೆಗೆ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಮೂಲ'ವೆಂದು ತಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮೂಲತಃ ಪುರೋಹಿತರು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಕಾರಣ ಹಲವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅವರ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬರೆಯಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಇದು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಸತ್ಯವೇ ಇದ್ದರೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಯಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆ, ನಿಯಮಗಳೇ ಶೂದ್ರರ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಲೋಹಿಯಾವಾದ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಲೋಹಿಯಾವಾದವು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ, ಮಂಡಿಸುವಂತೆ ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೊಬ್ಬರಿಂದಲೇ ಶೂದ್ರರ ಮೇಲೆ ನಿರಂತರ ಶೋಷಣೆಯಾಗದೆ ಉಳಿದೆರಡು ವರ್ಣದವರಿಂದಲೂ ಅಂದರೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯರಿಂದ ಆಗುವ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ' ಸೂತ್ರವು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ನಯವಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೇವಲ ಪುರೋಹಿತರಾಗಿ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳೊಂದಿಗೆ, ವರ್ಣದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೇ ಅವರು ಸಾಕಷ್ಟು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧಿ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧಿ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಶೂದ್ರರ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ಲೋಹಿಯಾವಾದ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಶೂದ್ರರ ಶೋಷಣೆಯಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬುನಾದಿ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳು. ಅವರೇ ಭೂಮಾಲಿಕರಾಗಿದ್ದರು. ಭೂಮಾಲಿಕರೇ ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತಿದ್ದರು. ಭೂಮಾಲಿಕರ ಭೂಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರು ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಕೂಲಿ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಭೂಮಾಲಿಕರಿಂದಲೇ ನಿಜವಾಗಿ ಶೂದ್ರರ ಮೇಲೆ ನಿರಂತರ ಶೋಷಣೆ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಲೋಹಿಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಇದು ಕಾಣದಂತಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೇ ಈ ಭೂಮಾಲಿಕರಿಂದಲೇ ಶೂದ್ರ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಮೇಲಾಗುತ್ತಿರುವ, ಆಗುವ ನಿರಂತರ ಜಾತಿ ದೌರ್ಜನ್ಯ, ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆ, ಜಾತಿ ಅಪಮಾನ, ಜಾತಿ ಕಾರಣದಿಂದಾಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯವು ಕಾಣದಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು-ಶೂದ್ರರನ್ನು ಶೋಷಣೆ, ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಶೂದ್ರರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಶೋಷಣೆ, ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಯಿತು ಮತ್ತು ನಂಬಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಸೂತ್ರರೂಪಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬೀಳುವಂತಾಯಿತು. ಇದು ಮುಂದೆ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಯಿತು.

ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಚೌಕಟ್ಟು ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಲೋಹಿಯಾವಾದವು ನೇರವಾಗಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ





ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಆ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದವರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾಹಿತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ದಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಸೂತ್ರ, ಚೌಕಟ್ಟು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ಆತ್ಮಕತೆ, ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಆಧರಿಸಿದಂತೆ ಯಥೇಚ್ಛ ಕೃತಿಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವೆ. ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬದಲಾದಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ, ಕ್ರಮ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಕಥನ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಏಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾದ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಖಚಿತ ಉತ್ತರ ನೀಡಲಾಗದು. ಆದರೂ ಪ್ರಕಾರ ಬದಲಾದಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮ, ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶೈಲಿ ಬದಲಾಗುವಂತೆಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಹಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೋ ಏನೋ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಮುಖಾಮುಖಿಯು ಕಥನ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಸಹಜ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರರ ನಡುವಿನ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು, ನಿರೂಪಿಸಲು ಕಾವ್ಯದ ಬಂಧವು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೋ, ರೂಪಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಅಸಮಾನತೆಯ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಲು ಕಷ್ಟವೆನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೋ ಲೇಖಕರು ಕಥನ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೆನ್ನುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಅದರ ಪ್ರಮಾಣ ಕಡಿಮೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಗುಣವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿರಬಹುದೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇಡೀ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರುಗೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ಕಥನ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಅನೇಕ ರಚನೆಗಳು ಇವೆ. ಕಥನ ಪ್ರಕಾರವೆನ್ನುವಾಗಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅನೇಕ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆದರೂ ಈ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸವು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವಷ್ಟು ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಗಿಂತಲೂ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾರನಿಷ್ಠ ಬರವಣಿಗೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ





ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕಾರನಿಷ್ಠ ಬರವಣಿಗೆಯಿಂದಾಗಿ ಲೇಖಕರು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದಾದರೂ ಅಷ್ಟು ಸರಳೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬರೇ ಲೇಖಕರು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವಾಗ, ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬದಲಾದಂತೆ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆ, ನಿರೂಪಣೆಯ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗಟ್ಟಿತನ ಬರಬಹುದೇನೋ. ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ, ಕಾದಂಬರಿ, ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ, ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಗಂಭೀರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಒಳಗೆ ತರುತ್ತಾರೆ, ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಬದಲಾದಾಗ (Shift) ಅವರು ತಕ್ಷಣವೇ ಪುರಾಣ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವೇ ಪುರಾಣದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬಯಸುವಂತೆ ನಾಟಕವನ್ನು ಬರೆದಿರಬಹುದೇ? ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ನಾಟಕಕಾರರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವೇ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿರಬಹುದೇ? ಉತ್ತರ ಖಚಿತವಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣಕತೆಗಳು, ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಆತ್ಮಕಥೆಗಳು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಜಾತಿ ಅಪಮಾನ, ಜಾತಿ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಹೀಗೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ, ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕಗಳು, ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾರ ಜಾತಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬಹುತೇಕ ನಾಟಕಗಳು, ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿವೆ. ಇವರಂತೆಯೇ ಶ್ರೀರಂಗ, ಶೂದ್ರ ಶ್ರೀನಿವಾಸ್, ನಿಸರ್ಗಪ್ರಿಯ ಮುಂತಾದವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ನಾಟಕದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಂತೆ, ಅದು ಓದುಗ ಕೃತಿಯೂ ಹೌದು, ರಂಗ ಕೃತಿಯೂ ಹೌದು. ನಾಟಕ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವಿರುವುದೇ ಅದು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಅಭಿನಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗಲೇ. ಆದರೆ ಸಣ್ಣಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ಆತ್ಮಕತೆಗಳು ಓದುಗ ಕೃತಿಗಳು. ಇವುಗಳು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಅಭಿನಯಿಸಲ್ಪಡಲು ರಚಿತವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಯಂತೆ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲದ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ಆತ್ಮಕತೆಗಳನ್ನು ರಂಗಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮೂಲತಃ ಓದುಗ ಕೃತಿಗಳಾದ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ, ಲೇಖಕರಿಗೆ ಓದುಗ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ





ಆಯಾಮಗಳನ್ನು, ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವು ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಓದಿನ ಸ್ವರೂಪವು ವೈಯಕ್ತಿಕ (Individual) ವಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಓದುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಈ ಓದಿನ (ವೈಯಕ್ತಿಕ) ಪರಿಣಾಮಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕವು ಓದುಗ ಕೃತಿ, ರಂಗಕೃತಿಯೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ನಾಟಕವನ್ನು ಓದುಗ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಓದುವಾಗ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಓದುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ನಾಟಕವನ್ನು ಒಂದು ರಂಗಕೃತಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ನಾಟಕಕ್ಕಿರುವ ಈ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿಂದಾಗಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ತರುವುದು ನಾಟಕಕಾರರಿಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗಿರಬಹುದಾ? ಹೀಗೆಂದಾಕ್ಷಣ ಜಾತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಅವರ ಅರಿವಿಗಿಲ್ಲ ಅಂತಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅಂತಹವರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮುಖಗಳನ್ನು, ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತರುತ್ತಾರೆಂದರೆ ಅವರು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ತಂದಿರಬಾರದು? ಆಗ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮರೆತು ಹೋಗಿತ್ತಾ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗಿ ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕಿರುವ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸಿದಾಗ ಅಂದರೆ ನಾಟಕವು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ನೋಡುಗ ಕೃತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಹುಶಃ ಓದುಗ ಕೃತಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕೃತಿಗೆ ದಾಟಿಸಿ, ದೃಶ್ಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯ, ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವಿವಿಧ ಅಭಿರುಚಿಗಳುಳ್ಳ ಜನರು ಒಂದೇ ಕಡೆಗೆ ಸೇರುವ, ನೋಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲೋ ನಾಟಕಕಾರನಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಾಡಿರಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಏನೋ ನಾಟಕಕಾರರು ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆ, ನಿರ್ವಹಣೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇಲ್ಲವೆನ್ನಲಾಗದು ಅಥವಾ ಖಚಿತವಾಗಿ ಇದೇ ಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಆಗದು.

ವಿವಿಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಂತೆ ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾರವು ಪುರಾಣ-ಚರಿತ್ರೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವುದು ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಮೂಲಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ, ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಒಳನೋಟ, ತಕರಾರುಗಳನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ಹೂಡಿವೆ. ಪುರಾಣ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಚ್ಚಾ ಮಾಲನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ನಾಟಕಕಾರರು ಸಮಕಾಲೀನ, ತತ್ಕಾಲೀನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು, ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಪುರಾಣಗಳು, ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು ವರ್ಣ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದವುಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂತಹ ನಾಟಕಗಳು ವರ್ಣಸಮಸ್ಯೆ ಅಥವಾ ನಾಟಕಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಯಾವ ಯಾವ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿವೆ ಎಂಬ ಕುತೂಹಲವು ಇದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ, ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ (ನಾಟಕ)ಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಾಗ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಇಡೀ ನಾಟಕದ ಹಲವು ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ



ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳು, ಆಯಾಮಗಳು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳು, ಆಯಾಮಗಳು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಈಗ ನಾವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ಹೇಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡಿವೆ, ಯಾವ ಯಾವ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರರ ಮಧ್ಯದ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಮುಂದೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ನಾಟಕಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿದ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದು.

## ೧. ಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆಲೆ

### ೧. ಕಾಯಕ ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಯ ನೆಲೆ

### ೨. ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆ

### ೩. ಭಾಷೆ, ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದ ನೆಲೆ

### ೪. ಪಾತ್ರಗಳ ವರ್ತನೆ, ಸ್ವಭಾವಗಳು ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆ

### ೫. ಅಪಮಾನ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ನೆಲೆ

## ೪.೧. ಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆಲೆ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಪ್ರತಿಭೆ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ವೀಮಾಂಸೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲ, ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಇದು ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ವೀಮಾಂಸೆಯು ಹೊರಡಿಸುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ತಕರಾರು ಇರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ಇಡೀ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಕಲಿಸುವವರು ಮತ್ತು ಕಲಿಯುವವರು ಯಾರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ, ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಯಾರು ಪ್ರತಿಭೆಯ ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆಯನ್ನು, ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಭೆಯು ಓದು-ಬರಹ ಬಲ್ಲವರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಪಂಡಿತ ಸಮೂಹದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಓದಿನ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು 'ಪ್ರತಿಭೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ 'ಪ್ರತಿಭೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರಬದ್ಧವಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮಾನ್ಯತೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಲಿಯುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಜಿಸುವುದನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ, ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯ ಬಲದಿಂದ ಸೃಜಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಪ್ರತಿಭೆ'ಗೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ದೈಹಿಕ ಬಲದಿಂದ ಸೃಜಿಸುವ ಕರ-ಕುಶಲ ವಸ್ತುಗಳು 'ಪ್ರತಿಭೆ'ಗೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಕಡಿಮೆಯೆಂದೆ





ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ, ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಬಲವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ.

ಯಾರು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಲವಾದ, ಭದ್ರವಾದ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಒಂದಷ್ಟು ನೀತಿ-ನಿಯಮಗಳನ್ನು ದುರ್ಬಲರ ಮೇಲೆ ಹೇರುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಬಿಗಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೀತಿ-ನಿಯಮ ರೂಪಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಒಂದು ನಿಯತವಾದ ಅಂತರವನ್ನು, ಕಂದರವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆ(Social Mobility)ಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕಲಿಯುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರತಿಭೆ' ಎನ್ನುವುದು ಸಹಜವಾಗಿ ಇರುವುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹಲವು ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಗಳಿಸಲೂಬಹುದು. ಇದೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೀತಿನಿಯಮಗಳ ಮುಖಾಂತರ ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲ್ಪಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಇದನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇರಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದು ತರತಮಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತಹದ್ದು. ಈ ತರತಮಗಳು ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ಧರ್ಮ, ಲಿಂಗಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಕಲಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಂತಹದು, ಪ್ರತಿ ಸಮಯದಲ್ಲೂ ಮನುಷ್ಯ ಕಲಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಲಿಯುವ ವಿಷಯ, ಸಮಯ, ಸಂದರ್ಭಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆಂತರಿಕ ಒತ್ತಡದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಬಾಹ್ಯ ಒತ್ತಡದಿಂದಲೋ ಕಲಿಯುವ ಆಸಕ್ತಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಕಲಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಅಂದರೆ ವೃತ್ತಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಗಳ ಕೌಶಲಗಳನ್ನು ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಚೌಕಟ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿತ್ತು. ಯಾರೂ ಮೀರುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ನಡೆದು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಕಾಲ ಬದಲಾದಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಲಿಕೆ, ಸಾಧನೆಗೆ ಒಲವು ತೋರುವುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆರಂಭವಾಗಿನಿಂದ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗ ತೊಡಗಿತು. ಆಯಾ ಜಾತಿ, ವರ್ಣಗಳ ಜನರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳ ವೃತ್ತಿ ಕೌಶಲಗಳನ್ನು ಕಾಪಿಡುವಂತಹ, ಇತರರಿಗೆ ಕಲಿಯಲು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲವೂ ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು, ಪ್ರಬಲ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಇದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಯಾರು ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರಿದ್ದಾರೋ, ದಮನಿತರಿದ್ದಾರೋ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ನಿಯತವಾದ ಕೌಶಲಗಳು, ಕಲಿಕೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನವಾದುದನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾಗಲೇ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ವರ್ಣದವರಲ್ಲಿದ್ದ ಅಹಂ ಮನೋಭಾವವು ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ಅಪಮಾನಿಸುವುದನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು.





ಹಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಅಂದರೆ ಹಲವು ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಹಲವರು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರು. ಅವರಲ್ಲಿನ ಸಹಜ ತುಡಿತಗಳು, ಬಯಕೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಮರ್ಪಕವಾದುದಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅಸಂಬಂಧವಾದುದಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ವರ್ಣದವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಥರು, ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಗಳು ಆಗಿದ್ದರು. ಕೆಳಜಾತಿ, ವರ್ಣದವರೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇವರಿಗಿದ್ದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ, ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಎಷ್ಟು ಸರಿ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಬೇಕಾದ್ದದ್ದೇ ಆದರೂ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ನಿಲುಕುವಂತದ್ದಲ್ಲ. ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗದ ಹೊರತು ಇದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹಲವು ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲೆಲ್ಲವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯವನ್ನು ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಮಂಡಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಾರು ಕಲಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಜಾತಿಯನ್ನೆಣಿಸದೇ ಅವರಿಗೆ ಕಲಿಸುವ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಲು ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತೆರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಏಕಲವ್ಯ, ಶಂಭೂಕ, ಜಲಗಾರ, ಕರ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಪಾತ್ರಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಇವರಿಗೆ ಆಗಿರುವ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜದ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಒಡೆದು ಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿವೆ. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಭೆಗೂ ಅವನ ಜಾತಿಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಇರುವ ಸಹಜ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೇಟ್ ಆಗಿರುವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಅವರುಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳು 'ಶೂದ್ರರು' ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಯಲು ಬಯಸುವುದು ಅಕ್ಷರಶಃ ಅಪರಾಧವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದು ಪಾತ್ರಗಳ ಮಾತಾದರೂ ಅವರಲ್ಲಿರುವುದು ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಶೂದ್ರರ ವಿದ್ಯೆಗೆ, ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಕೆಗೆ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡಲು ಇರುವುದು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬಗೆಗೆ ಬಲವಾದ ತಕರಾರು ಹೂಡುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ತಕರಾರು ಇರುವುದು ತಮಗಿಂತ ಕೀಳಾದವನು 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಜನರು ಕಲಿಯುವ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬಯಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳು ಈ ಕುರಿತಾಗಿ ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಭೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಚಿಂತಿಸಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ', 'ಜಲಗಾರ', 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ', ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ 'ಏಕಲವ್ಯ', ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ 'ಹೆಬ್ಬೆರಳು' ನಾಟಕಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ 'ಪ್ರತಿಭೆ'ಯ



ನೆಲೆಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿವೆ. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ 'ಹೆಬ್ಬೆರಳು' ನಾಟಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ನಾಟಕಗಳು ಮೇಲ್ವರ್ಣದವರಿಂದ ಕೆಳವರ್ಣದ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಯಲು ಹೋಗುವ, ಹೋದಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವಂತಹ ಅಪಮಾನವನ್ನು, ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಶೂದ್ರ ಪರವಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯೊಳಗಡೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ 'ಹೆಬ್ಬೆರಳು' ನಾಟಕವು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ' ಮುಖಾಮುಖಿ ಸಂದರ್ಭವು ಬಂದರೂ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ವರ್ಣ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಪರವಾದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತದೆ.

'ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ್' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನು ಸಹಜವಾಗಿ ಬೆಳೆದಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ದ್ರೋಣರಿಂದ ಕಲಿಯಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ 'ಏಕಲವ್ಯ' ಮತ್ತು ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ 'ಹೆಬ್ಬೆರಳು' ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನ ಆಸೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ಅದು ಹೊಂದಬೇಕಾದ ಮಿತಿಯನ್ನು 'ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ್' ಮತ್ತು 'ಹೆಬ್ಬೆರಳು' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಅಯ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಹಿರಣ್ಯಧನು'ವು ತಮ್ಮ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಯ್ಯನೆಂದನು: "ಅವರ್ ಪಾರ್ವರ್

ಬಿಯದರ್ಗೆ ಒವಜುಗೆಯ್ಯಲೈ ಒಪ್ಪರ್

ನಿನ್ನನ್ ಗಹಗಹಿಸಿ ನಕ್ಕು ನೂಂಕುವರ್".<sup>೧</sup>

ಹಿರಣ್ಯಧನು: "ಎಲೆ ಮರುಳೆ

ಮೊದಲೆ ಆರ್ಯಂ, ಮೇಲೆ ಪಾರ್ವನಾತಂ, ನಮಗೆ

ಕರಿಯ ಭಿಲ್ಲರನಾರ್ಯರಿಗೆ ವಿದ್ಯೆ ಹೇಳುವನೆ?

ಹದ್ದು ಹೊದಿಸುವುದೆ ಕಬ್ಬಕ್ಕಿ ಮರಿಯಂ? ಗೆಣಸು

ಗೂರುವಂತೆಕ್ಕಲಂ ಜಾಡಿಸದೆ ಬಿಡೆ ನಿನ್ನ".<sup>೨</sup>

'ಅಯ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಹಿರಣ್ಯಧನು'ವಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನು ಬೇಡನಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ, ದ್ರೋಣನು ಓರ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ದನಿಯಾಗಿದೆ. ಏಕಲವ್ಯ ಓರ್ವ ಬೇಡನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಿಲ್ವಿದ್ಯೆ 'ಸಹಜ ವಿದ್ಯೆ'ಯೇ ಆಗಿರುವುದು. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೌಶಲ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಅವನ ಆಶಯ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಗಳಿವೆ. ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅವನು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅರ್ಹನಲ್ಲ. ಬಯಸಿದರೂ ಅವನಿಗೆ ದಕ್ಕಲಾರದು. 'ಅಯ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಹಿರಣ್ಯಧನು' ಬೇಡರೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅರಿವು ಅವರಿಗಿದೆ. ಏಕಲವ್ಯನ ಆಸೆಗೆ ಅವರ ಅಡ್ಡಿಯೇನಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಏಕಲವ್ಯನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅಸಮಾಧಾನ, ಅನುಮಾನಗಳಿವೆ. ಬಹುಶಃ





ಅನುಮಾನವು 'ಅಯ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಹಿರಣ್ಯಧನುವಿ'ಗೆ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ದಕ್ಕಿರಬೇಕು. ಆಗಬಹುದಾದ ಅಪಮಾನವನ್ನು ಅವರು ಮೊದಲೇ ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು 'ಏಕಲವ್ಯ'ನ ಜಾತಿಯವರಿಂದಲೇ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನ, ಮಿತಿಗಳನ್ನ ಕಾಣಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ದ್ರೋಣನೇ ಏಕಲವ್ಯನ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸಬಹುದಾದ, ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲು, ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸಲು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣ. ಕೇವಲ 'ಬೇಡ' ಎಂಬುದೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ 'ಏಕಲವ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರಣವು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನ 'ಮಾವ'ನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಮುಂದಿನಂತಿದೆ.

“ಮಾವ: ಅದು ಬೇಡರು ವೋಗೋ ಜಾಗ ಅಲ್ಲ. ಬೇಡರು ವೋದರೆ ಆ ಮಣ್ಣಿಗೂ ಮೈಲಿಗೆ ಆಗ್ತದಂತೆ. ಅದು ರಾಜರ ಮಕ್ಕಳು ಓಡಾಡೋ ಜಾಗ. ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯರು ರಾಜರ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಇದ್ಯೆ ಕಲಿಸ್ತಾ ಅವರೆ. ಅವರ ಕಣ್ಣಿಗೇನಾದರೂ ನಾವು ಬೇಡರು ಬಿದ್ರೆ ಅವತ್ತೆ ಅಲ್ಲೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಮುಗಿಸ್ತಾರೆ. ಅವರ ತನ್ನಾ ಯಾಕ್ ವೋಗಬೇಕು.

ಮಾವ: ಆದರೆ ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯರು ನಿನಗೆ ಇದ್ಯೆ ಕಲಿಸಲ್ಲ. ನೀ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸೂತಕ. ಇನ್ನು ಇದ್ಯೆ ಕಲಿಸ್ತಾರೆ. ಬ್ಯಾಡ”.<sup>2</sup>

ಏಕಲವ್ಯ 'ಮಾವನ' ಮಾತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ 'ಬೇಡ' ಜಾತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಕುರಿತಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಬೇಡರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾರ್ಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಡರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ವಾಸಿಸುವ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವಂತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ರೂಪಿತವಾದ ನಿಯಮಗಳು ಬೇಡರ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿವೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಏಕಲವ್ಯನ ಪ್ರತಿಭೆಯು ಬೆಳೆಯಲು ಬೇಕಾಗಿರುವಂತಹ ಪೂರಕವಾದ ವಾತಾವರಣವಾಗಿಲ್ಲ. 'ಅಯ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಹಿರಣ್ಯ ಧನುವು' ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ದ್ರೋಣನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾಗಿ ನೋಡಿವೆ. ಆದರೆ 'ಮಾವ'ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಂದ ನೋಡುವುದನ್ನು ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಏಕಲವ್ಯನ ಆಸೆಗೆ ಒಂದಷ್ಟು ಮಿಷಿ ಇದೆ, ಹೆಮ್ಮೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವುದು ರೂಪುಗೊಂಡ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲ್‌ಸ್ತರದಲ್ಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಏಕಲವ್ಯನ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಆಗುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲೇ ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದೇ ನಾಟಕಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಏಕಲವ್ಯನ ಬಯಕೆಗೆ, ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ನೂರು ಬೇಲಿಗಳು ಇವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೇಟ್ ಆಗಿರುವಂಥವು. ದ್ರೋಣನು ಕೇವಲ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಕಲಿಸುವವನು, ಈತನಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಧಗಳು ಮುಖ್ಯ ಅವನ್ನು ಮೀರಲಾರನು ಕೇವಲ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ ಅಷ್ಟೆ.





ಏಕಲವ್ಯನು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಬಯಸುವುದಕ್ಕೆ ಏಕಲವ್ಯನ ತಂದೆ 'ಹಿರಣ್ಯಧನು' ಬೇರೆಯದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ 'ಮಾವ'ನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹಿರಣ್ಯಧನು: ಕರು ಕೋಣಕೆ ಕಂಬದಾ ಕೆಳಗಂತೆ! ಕೇಳಯ್ಯಾ  
ಜೇನನೀಂಟುವೆ, ಅಕಟಾ ಹುಳದಕೊಂಡಿಯ ಮರೆವೆ!  
ಬೇಡವನ ತಳ್ಳಿ! ನಿನಗಾಂ ಕಲಿಸಿದುದೆ ನಿನ್ನ  
ಸಾಸಿರವಧಿಗೆ ಸಾಕು, ನೆಟ್ಟಾನೆ ಬಾಳ್ವೆಯಲಿ  
ನೆಟ್ಟಾನೆ ನಡಿ ನೇರ ನೀರಲಿ ಜಿಗುಳಿಯಂತೆ  
ಕೊಂಕುವರಿಯದಿರಣ್ಣ!...ಳಿ

ಮಾವ: (ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ) ... ತಂಗಿ ನಾವ್ಯಾರು? ನಮ್ಮ ಬಲವೇನು? ಇದನ್ನು  
ತಿಳಿಯದೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದಿ. ಬಿಲ್ಲು ವಿದ್ಯೆ ಬೇಡರ ಹುಟ್ಟುಗುಣ. ಅರಸು  
ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅದು ಕಲಿಕೆ. ಅರಸು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅದು ತೊಟ್ಟ ಬಟ್ಟೆ  
ಬೇಡರಿಗೆ ಅದು ಮೈಗಂಟದ ಚರ್ಮ. ಅವರನ್ನ ಬೇಡುವುದರಲ್ಲಿ  
ನ್ಯಾಯಾನೇ ಇಲ್ಲ.<sup>೩</sup>

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. 'ಹಿರಣ್ಯಧನುವು' ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಮೇಲಿನಿಂದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಏಕಲವ್ಯನ ಬಯಕೆಯು ತರವಲ್ಲ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗಿಂತ ತಾವು ಕೀಳು, ಅವರ ಹತ್ತಿರ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇಡಿದರೆ ಜೇನುಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕೈ ಹಾಕಿದಂತೆಯೇ ಎಂಬ ನಿಲುವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಕುಲ ವಿದ್ಯೆ, ಪಾರಂಪರಿಕ ವಿದ್ಯೆಯೇ ಸಾಕು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸೆ, ಬಯಕೆ ಜೀವನವನ್ನು ಕಲಕುವಂತಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಧ್ವನಿಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ 'ಮಾವ'ನು ಮಾತುಗಳು ಭಿನ್ನ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇಡರಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಬಿಲ್ವಿದ್ಯೆಯು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬರುವಂತಹದು ಅದನ್ನು ಇತರರಿಂದ ಬೇಡಿ ಪಡೆಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಿರಣ್ಯಧನುವು ಕುಲ ವಿದ್ಯೆಯೇ ಸಾಕು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿದ್ಯೆಯೆಲ್ಲ ಬೇಡವೆಂದರೆ 'ಮಾವ'ನು ಕುಲ ವಿದ್ಯೆಯೇ ನಮ್ಮದಾಗಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬೇರೆಯವರ ಹತ್ತಿರ ಕೈಚಾಚಿ ಕಲಿಯುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಏಕಲವ್ಯನಿಂದ ತೆಗೆದು ಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾವನಿಗೆ ಕುಲ ವಿದ್ಯೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಯಿದೆ, ಅಭಿಮಾನವಿದೆ. ಏಕಲವ್ಯನು ದ್ರೋಣರಿಂದ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಗಾದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಏಕಲವ್ಯನಿಗಾಗುವ ಅಪಮಾನವಲ್ಲ. ಇಡೀ ಬೇಡ ಕುಲಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಅಪಮಾನವೆಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಾನೆ.

ದ್ರೋಣ ಮತ್ತು ಏಕಲವ್ಯರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವು ಬಹುಶಃ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಥವಾ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಕೆಯು ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಏಕೆ, ಹೇಗೆ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರು 'ಹೆಬ್ಬರಳು' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣನೇ ನೇರವಾಗಿ ಏಕಲವ್ಯನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಕನಿಕರವಾಗಲೀ, ವ್ಯಥೆಯಾಗಲೀ ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.



ಅವನ ಅಹಂ ಅಲ್ಲಿ ಭಾರೀ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ್ ಮತ್ತು ಏಕಲವ್ಯ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣನು ಏಕಲವ್ಯನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮೃದುತ್ವವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಈ ಎರಡು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನಿಗೆ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಅರಸು ಕುಲದವರಾದ ಅರ್ಜುನ, ಭೀಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು. ಮೂರೂ ನಾಟಕಗಳ ಆಂತರಿಕ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ, ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದೇ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ್ ಮತ್ತು ಏಕಲವ್ಯ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣನಿಗೆ ಏಕಲವ್ಯನ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದಷ್ಟು ಪ್ರೀತಿ ಇರುವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತದಾದರೂ ಕಲಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆ ಇದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಡ್ಡಿಯಂತೂ ಕಾಡಿದೆ. ಮೂರು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ದ್ರೋಣ: ನಿನ್ನ ಕಂಡಿಹೆನವನ, ಚಾಪಾಗಮವ ಕಲಿವ

ನಂತೆ! ನಾನದವನಿಗೆ ಕಲಿಸಬೇಕೆಂತೆ! ಏ

ನುದ್ಧಟಿ, ನಿಷಾದಗಮಾಧನುರ್ವೇದವೇ

ಕ್ಷತ್ರದಾರಕರ ಸಹವಾಸದೊಳೆ ಶಿಕ್ಷಣವೇ?

.... ಕುರು ವೃದ್ಧರೇನೆನ್ನರೆನೆಗೆ? ಹಾ ನಾನೊಲ್ಲೆ!<sup>1</sup>

ದ್ರೋಣ: ಏಕಲವ್ಯ, ನಿನ್ನ ಆಸಕ್ತಿ, ಶ್ರದ್ಧೆ ಮೆಚ್ಚತಕ್ಕದ್ದೆ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಅಡ್ಡವಿದೆ.

ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಗುರು ಮುಖೇನ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಸಬಾರದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರಿದೆ.<sup>2</sup>

ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳು ದ್ರೋಣನ ವರ್ತನೆಗೆ ಪರಂಪರೆಯು ಕಾರಣ ಎಂಬಂತಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ಅವನಿಂದಾಗಿಲ್ಲ. ಮೊದಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನ ಬೇಡಿಕೆಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಇಡೀ ದ್ರೋಣನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನ ವಿದ್ಯೆಗೆ ನಿರಾಕರಣೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದ್ರೋಣನಲ್ಲಿ ತಾನು ಆರ್ಯನೆಂಬ/ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂಬ ದರ್ಪವಿದೆ. ಏಕಲವ್ಯನು ಬಿಲ್ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಸಲು ಬೇಡಿಕೊಂಡಾಗ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ದ್ರೋಣನು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಡುತ್ತಾನೆ. ದ್ರೋಣನೊಳಗೆ ಜಾತಿಯ ಮದ, ದರ್ಪವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣನು ಒಳಗೊಳಗೇ ಪ್ರೀತಿಯೊರೆಯುವ ಗುರುವಾಗಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಾನೆ. ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ್ ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಏಕಲವ್ಯನ ಬಿಲ್ಲೇಳೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಹೊಟ್ಟೆಕಿಚ್ಚಿನಿಂದ “ಶೂದ್ರನೊಡನೆಮಗೆ ಸಮಚರೈಸಲ್ಲದೆಂದಾಡಿ ಸೆಡೆತನ್, ಮುನಿದನ್; ಕೀಳ್ವೊಲಾಡಿದನ್”<sup>3</sup> ಎಂದು ಏಕಲವ್ಯನು ತಾಯಿ ಮುಂದೆ ನಿವೇದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೇ ದ್ರೋಣನು ಏಕಲವ್ಯನು ಬಿಲ್ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಯುವ ಬಯಕೆಗೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಶಿಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ, ತನ್ನ ಮಗನಾದ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ ಸಮನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಅಸೂಯೆ ಏಕಲವ್ಯನ ಕಲಿಕೆಗೆ ಅಡ್ಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣನಾಡುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣವಾದಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ಅವನ ಮಾತುಗಳಿವೆ.





“ಆಚಾರ್ಯನೆಂದನ್ ಶೂದ್ರನಾದೊಡಮೇನ್?

ಸಮರ್ಥನ್, ವಿನಯಶಾಲಿ, ಕಲ್ಪ ಮೇಲಿಂ ಬಳಿಂ

ನಿಮಗೆ ಸಲ್ವನ್, ನಿಮ್ಮ ಸೇವೆಯೊಳೆ ನಿಲ್ವನ್

ಬಲ್ಲಿದನ್ ಕೈಂಕರ್ಯವೆಸೆಗೆ ಬಲ್ಲಿದರ್ ನೀಮಲ್ತೆ?”<sup>೯</sup>

ಎಂದು ಏಕಲವ್ಯನಿಗೆ ಕಲಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಬಯಕೆಯಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಕಲಿಸಿದರೆ ರಾಜ್ಯ ರಕ್ಷಣೆಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತಾನೆಂಬ ಹಿತವೂ ಒಳಗಿದೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣನಂತಹವರು ಅರಸು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಬೇಕೆಂಬುದು, ಅಲ್ಲದೇ ಅದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಇತರೇ ವರ್ಣದವರು ಕಲಿಯಲು ಅಡ್ಡಿಯುಂಟಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ದ್ರೋಣನಂತಹವರು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಅದರ ಪರವಾಗಿಯೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಲ್ಲಾ ವಿದ್ಯೆಗೆ ತಾವುಗಳು ಹೊಂದಿರುವ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನೇ, ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೇವಲ ಪಾತ್ರಗಳ ಮಾತುಗಳಲ್ಲ, ಅದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿನ ಮಾತುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ‘ಹೆಬ್ಬೆರಳು’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದೆ. ದ್ರೋಣನು “ಚಾಪಾಗಮವ ಕಲಿವನಂತೆ! ನಾನದನವಗೆ ಕಲಿಸಬೇಕಂತೆ! ಏನುದ್ಧಟೆ! ... ನಾನೊಲ್ಲೆ!”<sup>೧೦</sup> ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನು ಧನುರ್ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಬಯಸಿದುದೇ ಮಹಾಪರಾಧವೆಂಬ ದನಿಯಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ದನಿಯಾಗಿ ಧರ್ಮರಾಯ, ಕರ್ಣ, ಅರ್ಜುನರ ಬೆಂಬಲವೂ ದೊರಕಿದೆ. ಮುಂದುವರೆದು ದ್ರೋಣನು -

“ದ್ರೋಣ: ಇದೊ ನೀ ಭಿಲ್ಲಶಾವಕಂ, ನೀನನಾರ್ಯ ಕಿಶೋರ

ನಿನಗೆ ಪಂಚಮ ವೇದವಂ ಕಲಿಸಲಾಸ”<sup>೧೧</sup>

ಎಂದು ನೇರವಾಗಿ ನುಡಿಯುವುದು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕರಾಳತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಮಾತ್ರವೇ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅರ್ಹರು ಮತ್ತು ಹಕ್ಕುದಾರರು. ಆದರೆ ಈಗ ಏಕಲವ್ಯನು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಬಯಸುವುದು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಯಾಮವೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕಲವ್ಯನಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದು ಜಾತಿ, ಅರ್ಹತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಎರಡೂ ಅವನ ಬೆಂಬಲಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕಲವ್ಯನು ಅನಾರ್ಯನೆಂಬ ಕಾರಣವೊಡ್ಡಿ ದ್ರೋಣ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಏಕಲವ್ಯನ ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ “ಅನಾರ್ಯರು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲವೆ ಜೀಯ”<sup>೧೨</sup> ಎಂದು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾರು ಜಾತಿ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರಲ್ಲ, ಅವರ ಅಮಾನವೀಯತೆಗೆ, ಕರಾಳತೆಗೆ ಹಾಕಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು, ಅನಾರ್ಯರನ್ನು ಅಮಾನುಷವಾಗಿ, ಮನುಷ್ಯರೆಂದು ಬಗೆಯದೇ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಅವಕಾಶಗಳಿಂದ ವಂಚಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಏಕಲವ್ಯ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿತರೆ ಅದು ಲೋಕದ ದುರಂತವೆಂಬ ಭಾವನೆ ದ್ರೋಣರಲ್ಲಿರುವುದು ‘ಏಕಲವ್ಯ’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.





ಸಹಜವಾಗಿ ಏಕಲವ್ಯನಿಗೆ 'ನಮಗ್ಯಾಕೆ ಕಲಿಯುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ, ಅರ್ಜುನನು 'ಏಕಲವ್ಯ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ "ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗನುಗುಣವಾದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಂಚನೆಯಿಂದ ಮಾಡಿ ಮುಕ್ತಿ ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕು"<sup>೧೩</sup> ಎಂಬ ವಾದವು ಏಕಲವ್ಯನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕಲವ್ಯನ ಆಸಕ್ತಿ, ಪ್ರತಿಭೆಯು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕೆಂಬ ಬಯಸಿದರೆ ಅರ್ಜುನನು ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಬಯಕೆಗಳಿಗೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ದ್ರೋಣನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಧರ್ಮವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ, ಜಾತಿಯ ಧರ್ಮಾಂಧ ಕೂಪದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ತೊಳಲಾಡುತ್ತಾನೆ. ದ್ರೋಣನ ವಾದವೇನೆಂದರೆ

“ದ್ರೋಣ: .....ಖಗ

ರಾಜನೇಂ ಕಲಿಸುವನೆ ನಾಯಸೆಗೆ ಪಕ್ಷವಂ

ಕೊಡಹದೋಲಾಡೆ? ವ್ಯಾಘ್ರಂ ಬಿಡಾಲಕೆ ತನ್ನ

ಲಂಘನವ ಕಲಿಸುವೆ? ನಿನ್ನುದ್ದ ಮಿಕ್ಕು ನೀ

ನೆಗೆಯ ಬೇಡವೊ ಕಂದ”<sup>೧೪</sup>

ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಕಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆ ಇದೆ. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ, ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನಿಗೆ ಕಲಿಯುವ ನೈತಿಕ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದೇ 'ನಿನ್ನುದ್ದ ಮಿಕ್ಕು ನೀ ನೆಗೆಯ ಬೇಡವೊ ಕಂದ' ಎಂಬುದು ದ್ರೋಣನ ಮಾತು. ಯಾರು ಯಾವ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಪಡೆದಿರುತ್ತಾರೋ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿದೆ. 'ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ' ಮತ್ತು 'ಹೆಬ್ಬರಳು' ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನ ಕಲಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಏಕಲವ್ಯ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಏಕಲವ್ಯನು ಕಾಡನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಲು ತನ್ನ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ'. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಅರಸು ಕುಲದವರಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಿಸುವ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಾಗಿ ಸೆಣಸಾಡುವುದಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಏಕಲವ್ಯನು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಜೀವಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯೇ ಆದ್ಯತೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಿದ್ಯೆ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಆತನ ಬಯಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದು ಏಕಲವ್ಯನು ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕುಲ, ಜಾತಿ, ವರ್ಣ ಇದರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಗಳು.

ಏಕಲವ್ಯನು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಹೋಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಶಂಭೂಕನಿಗಾಗುತ್ತದೆ. ಶಂಭೂಕನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ತಪಸ್ಸು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳಿರುವಂತೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ಓರ್ವ ಶೂದ್ರನು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೇ ಅಪಾಯ, ಕೇಡು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ. ಇಡೀ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಶಂಭೂಕನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಶಂಭೂಕನು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಮಾತನ್ನಾಡದಿದ್ದರೂ ಅವನು ಪ್ರತೀ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಶೂದ್ರನೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ತಪಸ್ಸಿಗೆ



ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವಿರೋಧಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. 'ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುವುದು ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪಡೆದಿರುವ ಹಕ್ಕು ಯಾಕೆ? ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನಾಟಕವನ್ನು ಶಂಭೂಕನ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಶಂಭೂಕನು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೋರ್ವನ ಮಗನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಾಟಕದಲ್ಲಿದೆಯಾದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಗುವಿನ ಸಾವಿಗೆ ಶಂಭೂಕನ ತಪಸ್ಸು ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಶಂಭೂಕ ಶೂದ್ರ ಅವನು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುವುದು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತಪ್ಪು. ಇದು ನೆಪವಾಗಿ ಮಗನ ಸಾವಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಶೂದ್ರನ ಮೇಲೆ ಆಪಾದನೆ ಹೊರಿಸುವುದು ಗಂಭೀರವಾಗಿದೆ. ಶೂದ್ರರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರುವಾಗಲೇ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಅಪಮಾನ, ಕೀಳಿರಿಮೆ ಭಾವನೆಗಳು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ "ಸಾಲದೇನಾ ಶೂದ್ರನ ತಪಕೆ ಮುನಿದ ಧರ್ಮಶಾಪಂ!"<sup>೧೫</sup> ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಮಗ ಸತ್ತನಲ್ಲ ಎಂಬ ದುಃಖದ ಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗಾದರೂ ಸರಿಯೇ ಶಂಭೂಕನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ಇದೆ. ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಋಷಿಗಳು ಪೂಜನೀಯರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ತಪಸ್ಸು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೆಲಸವೇ. ಕಾರಣ ಸ್ವ-ಹಿತದ ಜೊತೆಗೆ ಪರರ ಹಿತಚಿಂತನೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿತ್ತು. ಆದರೆ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ನು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಶಂಭೂಕನ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ 'ಶಂಭೂಕ ಓರ್ವ ಶೂದ್ರ'. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ತಪಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅವರ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದಂತಹ ಅಪಚಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ನಾಟಕವು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಇದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶಂಭೂಕನಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಚಲನವನ್ನು, ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ತಲ್ಲಣವು ಕೇವಲ ಶಂಭೂಕನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಇಡೀ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಶಂಭೂಕನ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಂತಹ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಶಂಭೂಕನ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಹೊಟ್ಟೆಕಿಚ್ಚಿನಿಂದ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಿವೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ : ಕಂಡೆವಿರ್ಮರುಮಾ ತಪಂಬಡುತಿರ್ದನ್ಂ,

ಋಷಿವೇಷದಾ ಪಾಪಂಡಿಯಂ

ಈಗಳು ಶೂದ್ರರಿಗೆ ತಕ್ಕದಕ್ಕುಂ

ಅಧರ್ಮಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂ; ಕೋಪದಿಂ

ಏಂ ರೌದ್ರ ಮಾದುದೇ ರಾವಣಾರಿಯ ಮುಖಂ<sup>೧೬</sup>

ಇದೆಲ್ಲವೂ ತೆಗಳು ವ ಮಾತುಗಳು. ಯಾರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ತಮ್ಮನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಬದಲಾವಣೆಯ ಜಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿ, ತನ್ನ ಜಾತಿಗೆ ಇರುವ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯು ಉಳಿಯಬೇಕು, ಬೆಳೆಯಬೇಕೆಂಬುದೇ





ಅತ್ಯಂತ ಬಲವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ನಿಲುವು ಕೇವಲ ಅವನ ಒಬ್ಬನದೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದಂತಹದ್ದು. ಈ ರೀತಿಯ ಮನೋಧೋರಣೆಗಳೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುವುದನ್ನು, ಗೌರವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಲು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ, ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಕಾಣದ ಕೈಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗುತ್ತಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ತನ್ನ ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು, ನಾಟಕದ ಆಂತರಿಕ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವುದು, ನಂಬಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವುದು ನಾಟಕದ ಒಟ್ಟಿಂದದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿಂದೂ ವಿಚಿತ್ರ ತರ್ಕವಿದೆ. ಅದೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಮಗನ ಸಾವಿಗೂ ಶೂದ್ರ ಶಂಭೂಕನ ತಪಸ್ಸಿಗೂ ಎಲ್ಲಿಯ ಸಂಬಂಧ ಇದು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಶೂದ್ರ ಶಂಭೂಕನ ಪರವಾಗಿ ದೇವರನ್ನೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದೇವರೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಕಲಿಸಲು ಮಗನ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಕುತ್ತು ತರುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ತರ್ಕವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ: ಶೂದ್ರನ್ ತಪಂಗೆಯೊಂದು ಅರ್ಧರೃಕ್ಕೆ  
ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಂಘನೆಯ ಪಾಪಕ್ಕೆ  
ನಿನ್ನ ಬಾಲ ಪ್ರಜೆಯೋರ್ವನ್ ಬಲಿಯಾದನ್,  
... ಆ ಪ್ರಜೆ ಶೂದ್ರನ ತಪೋದುಷ್ಕೃತಿಗೆ ಬೇಳ್ವಿಯಾದನ್!<sup>೧೭</sup>

ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ವಿಚಿತ್ರ ತರ್ಕವೇ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗೇಲಿಗೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಮನೋಧೋರಣೆಯ ಹಿಂದಿನ ಜೊಳ್ಳು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ, ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾಟಕವು ಈಗಾಗಲೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬೇರೂರಿರುವ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಾತಳಿಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರಾಮನು ಮಾನವೀಯವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತಾನೆ, ವಂದಿಸುತ್ತಾನೆ. ತರ್ಕವಿಲ್ಲದ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಮಾತನ್ನು ಶ್ರೀರಾಮನೂ ನಂಬಲಾರನು. ಅದಕ್ಕೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಕುತರ್ಕದ ಬಗೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ಕನಿಕರವಿದೆ, ಅಸಹನೆ ಇದೆ. ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಮಾಜದ ಚಿಂತಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನೂ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪೋಷಕನೇ ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಚಿಂತನೆ ಮಾನವೀಯವಾಗಿದೆ.

ರಾಮ: ಈ ವರ್ಣಗರ್ವಾಂಧಂಗೆ  
ಈ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮೂರ್ಖಗಂತೋ ಬುದ್ಧಿಗಲಿಪೆನ್?<sup>೧೮</sup>

ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿರುವ, ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಾಗಬೇಕಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಶ್ರೀರಾಮನು ಅರಸನಾಗಿ ತಪ್ಪು ಸರಿಗಳನ್ನು ತೂಗಿ ನೋಡುವನು. ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಬೇಡಿಕೆ ಶಂಭೂಕನಿಗೆ ದಂಡನೆಯಾಗಬೇಕು. ಅದು ಸಂಕಟದ ವಿಚಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಶ್ರೀರಾಮನು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮ ಪಾಲಿಸುವನು ಅದು





ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದರೂ ಅವನಿಗೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ. ಅದು ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆಚೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವಂತಹುಗಳಲ್ಲ, ಇಡೀ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವು ನಿರಾಕರಿಸುವ, ಶೂದ್ರನ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಕೇಡನ್ನು ಅಂಟಿಸುವ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಹಾಕುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹಾಕುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಹಾಕುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು.

ಶ್ರೀರಾಮ: ತಪಮಂ ಪೂಜ್ಯ ಕರ್ಮಮಲ್ಲೆ, ದ್ವಿಜೇಂದ್ರ?೧೯

ಶ್ರೀರಾಮ: ತಪಂಗೈವನೂ ಪೂಜ್ಯನಲ್ಲೆ ವಿಬುಧವರ್ಯ?೨೦

ಶ್ರೀರಾಮ: ಪೂಜ್ಯ ಹನನಂ ಪಾಪಕರಮಲ್ಲೆ, ಸತ್ವಶೀಲ?೨೧

ಶ್ರೀರಾಮನು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯವರು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಅವು ಸರ್ವರಿಗೂ ಅನ್ವಯಾಗುವಂತಹವು. ಆದರೆ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೇವಲ ತಮಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ, ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುವುದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ರಾಮನಿಗಿರುವುದು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುವವರು ಪೂಜ್ಯರು ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಂಬಿಕೆಯಾದರೆ, ಶೂದ್ರ ಶಂಬೂಕನೂ ಪೂಜ್ಯನೇ ಆಗಬೇಕು, ಪೂಜ್ಯನನ್ನು ಹನನ (ಕೊಲೆ) ಮಾಡುವುದು ಪಾಪಕರವಾದರೆ ಶಂಬೂಕನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದೂ ಪಾಪಕರವೇ ಆಗಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕಿಂದೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಶ್ರೀರಾಮನು,

‘ಅಂತೆವೋಲ್ ಈ ತಪಸ್ವಿಯಂ ಕೊಲ್ವುದು ಪಾಪಮಾಗದೆ?೨೨ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ತಾರ್ಕಿಕವಾದ, ಸಮರ್ಥನೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ, ಇಡೀ ಪರಂಪರೆಯು ಇದರ ಮುಖಾಂತರ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ, ಪುನರ್‌ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾದ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾದ, ಒಮ್ಮುಖದ ನಿಯಮಗಳು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಕರಾಳ ರೂಪಗಳು ಬಟಾ ಬಯಲಾಗುವುದು ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲವೇ. ಆದರೆ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದು ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗಲಾರದಂತೆ ವಿವರಿಸುವುದು ಕಾಣಬಹುದು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ: ತರ್ಕಕೆ ಮಿಗಿಲ್ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಮೈಸೆ!

ತಪಕ್ಕನಧಿಕಾರಿ ಶೂದ್ರನ್

ಎಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಂ?೨೩

ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯವೇ ಆತ್ಯಂತಿಕವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಈಗಾಗಲೇ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಕಂದರಗಳನ್ನ, ಅಂತರಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಯಾವುದೇ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮನೋಧೋರಣೆಯವನು. ಒಂದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕೃತ ಯುಗದಲ್ಲಿ ತಪಕ್ಕರ್ಹರ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಹರು. ಆದರೆ ತ್ರೇತೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದು, ವೈಶ್ಯರಿಗೂ ದ್ವಾಪರದಲ್ಲಿದ್ದು ಅವನಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶೂದ್ರನು ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ



ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತಾನೆ. ವರ್ಣ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೊದಲ ಮೂರು ವರ್ಣದವರು ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರ ಹಲವು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು, ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಿಯಮಗಳ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ' ನಾಟಕದಂತೆಯೇ 'ಬೆರಳ್‌ಗೆ ಕೊರಳ್', 'ಏಕಲವ್ಯ' ನಾಟಕಗಳು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ.

ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ "ಏಕಲವ್ಯ ಪ್ರಸಂಗ, ಕರ್ಣ ವೃತ್ತಾಂತ, ಶಂಭೂಕ ವಧೆಗಳು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ, ಸ್ವಜನ ಪಕ್ಷಪಾತ ಅಡಗಿದೆ. ಈ ಕಥನಗಳು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಸ್ವಜನ ಪಕ್ಷಪಾತ ಅಡಗಿದೆ. ಈ ಕಥನಗಳು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಸ್ವಜನ ಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಕಥನಗಳಾಗಿವೆ. ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ, ಏಕಲವ್ಯ, ಕರ್ಣ ಇವರೆಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಯುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಅವಕಾಶಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾದವರು. ಅಂತೆಯೇ 'ಉನ್ನತ ವರ್ಣೀಯ'ರ ಹುನ್ನಾರಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾದವರು. ವರ್ಗ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಈ ಕತೆಗಳ ಜೀವಾಳವಾಗಿದೆ. ಕರ್ಣ, ಏಕಲವ್ಯ ಮತ್ತು ಶಂಭೂಕ ಈ ಮೂವರೂ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದ ಪ್ರತೀಕಗಳು. ಇವರ ಎದುರು ಗೋಡೆಗಳೆಲ್ಲರೂ ಉನ್ನತ ವರ್ಣೀಯರೇ ಇವರಿರ್ವರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಶೋಷಿತ-ಶೋಷಕ ಸಂಬಂಧವೇ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಗಳು ಒಂದಾಗಿ ಶೂದ್ರ ಅಥವಾ ಅಲಕ್ಷಿತ ವರ್ಗವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಬಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಈ ಹುನ್ನಾರನ್ನು ಮತ್ತು ಈ ಕಥನಗಳ ಹಿಂದಿನ ದುರುದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳ ಪ್ರಸಾರದಿಂದಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕುವೆಂಪುಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವಿದೆ"<sup>೪</sup> ಎಂದು ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಧೋರಣೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಕೃತಿಗಳ ಆಶಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಮುಖಾಮುಖಿಯೇ ಆಗಿದೆ. "ಓರಿಯಂಟಲ್ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತವಾಗಿದ್ದಂತಹ ವರ್ಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಂಬಿದ್ದಂತಹವರು ಕುವೆಂಪು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುವುದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವರ್ಗರಾಜಕಾರಣದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಹಾಗೇ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ಕ್ರೈಶ್ಯದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಪರ್ಯಾಯ ಶೋಧವಲ್ಲ ಮೇಲ್ಮುಖ ಚಲನೆ ಎಂಬಂತೆಯೂ ಇವರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಮರುಕಥಿಸಿ ಹೊರಟಾಗ ಒದಗುವ ಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಥನ ಸಂವಿಧಾನ ಮಿತಿಗಳೂ ಬೆರೆತುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಪುರಾಣ ಪ್ಲಾಟುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ"<sup>೫</sup> ಅಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ಶೂದ್ರ ಈ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಧೋರಣೆಯು ಇಡೀ ನಾಟಕಗಳ ಭಿತ್ತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಒಂದಷ್ಟು ತಾಕಲಾಟಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿರುವ ಭಾವಕೋಶಗಳ ಭಂಜನೆಯೇ ಬೆರಳ್‌ಗೆ ಕೊರಳ್, ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ, ಕಾನೀನ,





ಏಕಲವ್ಯ ನಾಟಕಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಪಕ್ಷಪಾತೀಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತ ಅವುಗಳ ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ತುರ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಗೆ ಹೊರಳಿಸುವುದಾದರೆ 'ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ'ಯಲ್ಲಿ 'ಅರವಸು'ವಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲದ, ನಟನೆಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಪರಂಪರೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಹೋಗುತ್ತದಲ್ಲವೆ. 'ಅರವಸು' ನಟನೆಯನ್ನು ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಟಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದಾಗ ನಾಟಕ ತಂಡದ ಜಾತಿಗಾರ ನಾಯಕನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ. ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಯಾವುದೇ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಯಲು, ಪ್ರತಿಭೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಶೂದ್ರನಾದ ಜಾತಿಗಾರನು ಯಾವುದೇ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅರವಸುವಿನ ಪ್ರತಿಭಾ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡುವರು ಅವನ ಅಣ್ಣ ಪರಾವಸು, ತಂದೆ ರೈರಭ್ಯ ಮುನಿಗಳು. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯಾದರೂ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯವನಾದ, ಶೂದ್ರನಾದ ಜಾತಿಗಾರನು 'ಅರವಸು'ಗೆ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಅವಕಾಶ, ಕೌಶಲಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಡುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತತೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಎಲ್ಲಿವೆ, ಎಲ್ಲಿರಲಾರದು ಎಂದು ಈ ಸಂದರ್ಭವು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಲಗಾರ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಲಗಾರನಿಗೆ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯ ಸವಿಯು ಅದು ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ಧರ್ಮಗಳನ್ನ ನೋಡಿ ಸಿದ್ಧಿಸಲಾರದು. ಅದು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಶ್ರಮದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕಂಠ ಮಾತ್ರವೇ ಮೃದು. ಉಳಿದ ಅಂದರೆ ಶೂದ್ರರದು ಕರ್ಕಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸುಳ್ಳು. ಆದರೆ ನಾಟಕದ ಒಳಗೆ 'ಪಾರ್ವರ' ನಂಬಿಕೆಯೇ ಬೇರೆ. ಮಧುರ ಕಂಠವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಅವರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ರೀತಿ ಹಾಡುಗಾರನ ಜಾತಿ ಗೊತ್ತಾದಾಗ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ರೀತಿಯೇ ಭಿನ್ನ. ಅಲ್ಲಿ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಮೇಲಾಟವೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಪಾರ್ವ : ಕೊಳಲಿನಿದನಿಯಂತೆ ಸವಿಗೊರನಿಂದೊರೆದ

ಗಾಯನವದೆನಿತಿಂಪು ಹಾಡಿದವರಾರೋ? <sup>೨೬</sup>

ಜಲಗಾರ : (ಕೈಮುಗಿದು) ನಾನೇ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿ: ತಮ್ಮನುಗ್ರಹದಿಂದ <sup>೨೭</sup>

ಎರಡನೆ ಪಾರ್ವ : ಅವನಂತೆ! ಬರಿಯ ಸಟೆ! ಹೋಗೋಣ ಬಾ. <sup>೨೮</sup>

ಮೇಲಿನ ಸಂವಾದಗಳು ಇಡೀ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲಾಡಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾರಣ ಹಾಡು ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಖುಷಿಯನ್ನು, ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿಳಿಗೊಳಿಸುವಂತದು ಅದು ಯಾರಿಂದ ಆದರೇನು? ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಾರನು ದಿವ್ಯಾತ್ಮ, ಅಮಲತಮ





ಹೃದಯದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಶೂದ್ರನಾಗಿರಲಾರನು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಜಲಗಾರನ ಉತ್ತರವು ಅವರಲ್ಲಿ ಮನೋಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ

ಗಾನದೇವಿಯು ಹೀನ ಜಲಗಾರನನ್  
ಒಲಿಯುವಳೆ? ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ.<sup>೨೯</sup>

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯದ್ದೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯದ್ದೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದೊಂದು ನಂಬಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅರ್ಥ ಒಂದು ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಇರುವ ಕೌಶಲಗಳು, ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಇರಲಾರವು, ದಕ್ಕಲಾರವು ಎಂಬುದು ನಂಬಿಕೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದಗಳು ಇದ್ದೇ ಇವೆ. ಅಂತಹ ಉದಾಹರಣೆ ಜಲಗಾರನಾದರೆ ನಾಟಕದ ಪಾರ್ವರಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೂ, ತಳಮಳವೂ ಆಗಿದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಪಾರ್ವ: “ಶೂದ್ರರೊಳ್

ಕವಿವರ್ಯರುದಿಸುವರೆ? ಹುಟ್ಟುವರೆ ಪಂಡಿತರ್  
ಜನಿಸುವರೆ ಶಿಲ್ಪಿಗಳ್? ಗಾಯಕರ್? ಯೋಗಿಗಳ್  
ಅಸದಳಂ!”<sup>೩೦</sup>

ಇದು ತೀರ್ಮಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಪುನರ್ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರೆ ಈ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಇದು ಯುಗ ಯುಗದಿಂದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಏನೆಂದರೆ ಶೂದ್ರ ಕಲಿಯಲು ಅನರ್ಹ ಎಂಬುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೇನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಲಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಹೊಸ ಹೊಸ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ, ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ತೆರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ಕುಲ, ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ಭೇದವಿಲ್ಲದೇ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವರ್ಗ, ಕೆಲವು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೊಂದು ನೈತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಹಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ನೈತಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಕೆಲವಾದರೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಯಾಜಮಾನ್ಯ ತಂತ್ರಗಳು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹತೆ, ಕುಲ, ವರ್ಣ, ಜಾತಿಗಳು ಎಂಬ ಕಟುವಾಸ್ತವಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ, ಶೂದ್ರರಲ್ಲಿನ ಆಸೆ, ಆಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ, ಪ್ರತಿಭೆಗಳಿಗೆ, ಕಲಿಕೆಗೆ ಬಲವಾದ ಅಡ್ಡಿಗಳಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮೆದುರಿನ ಏಕಲವ್ಯ, ಶಂಭೂಕ, ಜಲಗಾರ ಎಂಬ ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ, ಕಲಿಕೆಯ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ, ಸಾಧನೆಯ ಹಾದಿಯಿಂದ, ಸ್ವಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಯಾರ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲ. ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇವರು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶೋಷಣೆಗೆ, ಹುನ್ನಾರಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾದವರು. ಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಬಹುತೇಕ ನಾಟಕಗಳು ಶೂದ್ರರ ಪರವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು, ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಶೋಷಿತರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ, ಪರಂಪರೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ತನ್ನೊಡಲಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಡೀ ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು.



ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ರೂಪಿಸಿರುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು, ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.

ಈಗಾಗಲೇ 'ಪ್ರತಿಭೆ' ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಕೆಲವರ ಸ್ವತ್ತು, ಅದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಅರ್ಹತೆಯ ಕಾರಣವಾಗಿ, ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣವಾಗಿ ದಕ್ಕದಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ನಾಟಕಗಳು ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿವೆ. ಕಲಿಕೆಗೆ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶವನ್ನು, ಕಲಿಕೆಯು ಸರ್ವರೂ ಪಡೆಯುವ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿತವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿವೆ. ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ವಿದ್ಯೆಯ ಮೇಲಿನ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದ ಗುತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನು ಭಿದ್ರ ಮಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯು ಕೇವಲ ಕೃತಿಯದ್ದು, ಅಷ್ಟೇ ಅಪಾರ ಜನಮಾನಸದ ಒತ್ತಾಯವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ನಾಟಕಗಳು, ನಾಟಕಕಾರರು ನೆಪವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ, ನೆಪವಾಗಿದ್ದಾರೆ ಅಷ್ಟೇ. ಅದಕ್ಕಿಂತೆಯೇ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯೀಕೃತಗೊಂಡ, ಆದರ್ಶೀಕೃತ ಸನ್ನಿವೇಶ/ಸಂದರ್ಭಗಳು, ವಸ್ತುಗಳು, ಪಾತ್ರಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯೀಕೃತವಾಗಿವೆ, ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗಿವೆ, ಮರುಕಥಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

### ೪.೨. ಕಾಯಕ ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಯ ನೆಲೆ

ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ, ವಿವರಿಸುವಾಗ ವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಲ 'ವೃತ್ತಿ' ಸೂಚಕಗಳೇ 'ಜಾತಿ' ಸೂಚಕಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಪ್ರತೀ ವೃತ್ತಿಯವರಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿದ್ದವು. ಹಾಗೆ ಪ್ರತೀ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದವು. ಬಹುತೇಕ ವೃತ್ತಿಗಳು ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ವೃತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಇದೊಂದು ಸರಣಿ ರೂಪದಲ್ಲಿತ್ತು. ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯವರು ಇನ್ನೊಂದು ವೃತ್ತಿಗೆ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಅವಕಾಶವು ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವೃತ್ತಿಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟವೇ ಪ್ರತಿ ವೃತ್ತಿಯು ಶ್ರದ್ಧೆ, ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು, ಶ್ರಮವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿತ್ತು. ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಿತ್ತು. ಒಂದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಪ್ರತೀ ವೃತ್ತಿಗೂ ಹಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಪ್ರತಿ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬುದರ ಆಧಾರದಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದವು. ವೃತ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರಗಳು, ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಳಗೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿ ಹಲವು ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳಾಗಿ ಹಂಚಿಹೋಗಿತ್ತು.

ವೃತ್ತಿಗಳು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಪ್ರತೀ ವರ್ಣದವರಿಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಯಕ/ವೃತ್ತಿಯು ನಿಯೋಜನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿ ವರ್ಣದವರು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬರತೊಡಗಿತ್ತು. ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಗಳು ಮಾನವೀಯ ಸ್ವರೂಪದವು, ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಗಳು ಅಮಾನವೀಯ ಸ್ವರೂಪದವುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಮೂರು ವರ್ಣದವರು ಗೌರವಯುತ ಎನ್ನುವಂತಹ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು





ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು, ಬಹಳ ಮೌಲ್ಯಯುತವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಶೂದ್ರರದು ಕಷ್ಟಕರವಾದ ಶ್ರಮ ತತ್ವದ ನೆಲೆಯದಾಗಿತ್ತು, ಈ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿರುವ ತರ್ಕವೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದಾಗಿತ್ತು. ಶ್ರಮದಿಂದ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವು ಕೀಳಾದುದಾಗಿತ್ತು. ಒಬ್ಬರ ಕೆಲಸವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳು ವೃತ್ತಿ ವಿಭಾಗಗಳು ತಕರಾರುಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭವು ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿ/ವರ್ಣಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಘರ್ಷಮಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಜ್ಞಾನದ ದಾಹ, ಉನ್ನತ ಸಾಧನೆಯ ಹಂಬಲವು ಪರಂಪರಾಗತ ಕುಲಕಸುಬುಗಳನ್ನು/ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಮನೋಬಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತರಬಯಸಿತ್ತು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಅಥವಾ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮಾನವೀಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ವೃತ್ತಿ ಗೌರವವನ್ನು ತರಬಯಸಿದ್ದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಯವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದ ಈ ಚಳುವಳಿಯು ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಕಾಯಕ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಸಮುದಾಯಗಳು ಅನುಸರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವೇನು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೇಂದೇ ಎಲ್ಲಾ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು, ಕಾಯಕಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದಕ್ಕೆ ಶರಣ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಅಂತರ್ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಒಳಗಡೆ ಇರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಕಾಯಕ/ವೃತ್ತಿ ನೆಲೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹೀಗಿರುವಾಗ ವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ, ಕಾಯಕದ ಮೂಲಕ ವರ್ಣ, ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಮನೋವೃತ್ತಿಯೋ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಂತೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಅದು ನಾಟಕ, ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ವೃತ್ತಿನೆಲೆಯನ್ನು/ ಕಾಯಕವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೂ ಇದೆ. ಇದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದೇ? ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆಯೇ? ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿರುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಜಲಗಾರ' ನಾಟಕವು ಪ್ರಖರ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವೃತ್ತಿಯವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪಾರ್ವರು, ರೈತ, ಜಲಗಾರ





ಪ್ರಮುಖರು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸಮಾಜದ ಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯದವರು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ನಾಟಕದ ಆಶಯವು ದೇವರು, ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಾದರೂ, ನಾಟಕದ ಒಳಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಜಲಗಾರನ ಕಾಯಕ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಕೃತಿಯು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪಾರ್ವರ ವೃತ್ತಿಯ ಡಂಭಾಚಾರವನ್ನು, ಕರಾಳತೆಯನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ನಾಟಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ವೃತ್ತಿನಿಷ್ಠೆ, ವೃತ್ತಿ ಪಾವಿತ್ರತೆಯು ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿ ಕೀಳಾಗಿದ್ದರೂ, ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅಪಮಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಲಗಾರನು ತದ್ವಿರುದ್ಧ.

ಜಲಗಾರ: ಕರ್ಮವಾರಾಧನೆ, ಸೇವೆಯೇ ಪೂಜೆ  
 ನನ್ನ ಭಾಗಕೆ ಪೊರಕೆ ಆರತಿ ಗುಡಿಸುವುದೆ  
 ನನ್ನ ದೇವರ ಪೂಜೆ!  
 ಶಿವಗುಡಿಯ ಶಿವನು ಜೋಯಿಸರ ಶಿವನಂತೆ;  
 ನನ್ನ ಶಿವನೇ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಹನು. ಕಪ್ಪುರದೊಳಿಲ್ಲ  
 ನಾನೆಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂ ಕೈಮುಗಿಯುವೆನೋ ಅಲ್ಲಿ  
 ತಾನಿಹನು ನಾನೆಲ್ಲಿ ಸತ್ಕರ್ಮವೆಸಗುವೆನೋ  
 ಅಲ್ಲಿ ಮೈದೋರುವನು.<sup>೩೧</sup>

“ಜಲಗಾರನು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ದೇವಾಲಯದ ಅಥವಾ ದೇವರ ‘ಚಿರ’ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಈ ಕೃತಿ ಸಾರುತ್ತದೆ”.<sup>೩೨</sup> ಜಲಗಾರನು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾನೆ, ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಕಾಣುವಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಜಲಗಾರನ ಈ ನಿಲುವು “ವಚನಕಾರರ ಕಾಯಕ ನಿಷ್ಠೆ ಪರವಾದ ಮತ್ತು ಶಿವನು ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವನು ಎಂಬ ವೈದಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಜಾಗೃತಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಹರಿಜನೋದ್ಧಾರ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ಚಳುವಳಿ, ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಪೆರಿಯಾರರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಗಳಿಂದ ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಭಾವಿತಗೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ”.<sup>೩೩</sup> ಜಲಗಾರನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾನವೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರಬಹುದೇ? ಈ ಮಾನವೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ವೃತ್ತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ನೆಲೆಯದ್ದಾಗಿರಬಹುದೇ? ವಚನ ಚಳುವಳಿ, ಹರಿಜನೋದ್ಧಾರದಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಇದೇ ಮುಸುಕನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿಲ್ಲವೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಲಗಾರನಿಗಿದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹದ್ದು ಎಂದು ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಲಗಾರ: ತೊಳಗುತಿಹ ಚುಕ್ಕಿಗಳೆ  
 ಬಾಳಕಿರುಗೆಲಸವಿದು, ಜಲಗಾರನೆಸಗುವೀ



ಕಿರುಕೆಲಸವಿದು ನಿಮ್ಮ ಕಾಂತಿಗಿಂತಲೂ ಚಿರ.

... ನಮ್ಮ ಬಾಳಿದು ಬರಿಯ ಮಾಯೆಯಲ್ಲ!

ನಮ್ಮ ಕರ್ಮವು ಬರಿಯ ಕನಸಲ್ಲ!೩೪

ಜಲಗಾರನು ತನ್ನ ಕಾಯಕವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಬಹುಶಃ ಅವನ ಕೆಲಸ ಕೀಳಾದರೂ ಅದನ್ನು ಕೀಳೆಂದು ಭಾವಿಸದೇ ತನ್ನ 'ಕಿರು ಕೆಲಸ'ವನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವನು, ಅವನ ಕೆಲಸ ಕೀಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗದು ಹಾಗೆ ಅನ್ನಿಸಿಲ್ಲವೇನೋ ಎಂಬಂತೆ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಚುಕ್ಕೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಖರವಾದದ್ದು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅವಮಾನಗಳಿಂದ ಅವನು ವಿಚಲಿತನಾಗಿಲ್ಲ ಎನಿಸಲಾರದು. ಜಲಗಾರನಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾಯಕವು ಹೊಸತನ್ನೇನೂ ನೀಡಲಾರದು, ಜಾದೂ ಮಾಡುತ್ತದೆಂದೂ ಅವನಿಗೆ ಅನ್ನಿಸಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಕಾಯಕ ಅವನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಅವನಿಗೆ ವಾಸ್ತವ, ಭವಿಷ್ಯ ಎಂದು ಅಂದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ, ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಾಟಕವು ಜಲಗಾರನಿಗೆ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಆದಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೇ ಪಾರ್ವರಿಗೆ, ರೈತನಿಗೆ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಆದಾಯ ಗಳಿಸಲು ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ರೈತ ಶ್ರಮದಿಂದ ದುಡಿದು ಗಳಿಸಿದರೆ, ಪಾರ್ವರು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ, ಪೂಜೆಯ ನೆಪದಿಂದ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಸುಲಿಯುವುದನ್ನು ನಾಟಕವು ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿಡುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲ ಪಾರ್ವ : ನಾನೊಬ್ಬ ಶೂದ್ರನನು

ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡಿದ ದುಡ್ಡು

ಎರಡನೇ ಪಾರ್ವ : ಅಂತೂ ನಮಗೆಲ್ಲ ಶಿವಗುಡಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದ

ಹಿಟ್ಟು ಹೊಟ್ಟಿಗೆ, ದುಡ್ಡು ಬಟ್ಟೆಗೆ<sup>೩೫</sup>

ಈ ರೀತಿಯ ನಿದರ್ಶನ ನಮ್ಮೆದುರಿನ ಸತ್ಯ. "ಪಾರ್ವರ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ" ಒಂದು ವೃತ್ತಿ ಇದ್ದಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜಲಗಾರನದೂ ಒಂದು (ತೋಟ) ವೃತ್ತಿ. ಈತನ ವೃತ್ತಿ ಸುಲಿಯು ವಂತಹದ್ದಲ್ಲ; ಸ್ವಚ್ಛಗೊಳಿಸುವಂತಹದು. ಪಾರ್ವರ ವೃತ್ತಿ ಸುಲಿಯುವಂತಹದು. ಇದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ಜನರೇ ಇದನ್ನರಿಯಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜಲಗಾರನ ವೃತ್ತಿ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನಂಥ ಓದುಗರಿಗೆ ಕಾಡದಿರದು. ಈ ಅರಿವನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಬದಲಾಗಿ ಈತನ ವೃತ್ತಿ ಶಿವಸಮಾನ ವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಸಾರುವಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ.

ಶಿವ: ಅಂಜದಿರು ಸೋದರನೆ ಜಗದ ಜಲಗಾರ

ನಾನು ಶಿವನೆಂದು ಕರೆಯುವರು ಎನ್ನ

ಒತ್ತುತಿಹ ಕಸದ ರಾಶಿಯ ಮೇಲೆ ಹತ್ತಿ

ನಿಂತು ನರ್ತನವೆಸಗುತಿಹ ತೋಟಿ ನಾನು

ನಿಜ ಶಿವನು ಜಲಗಾರ ನಿನ್ನ ಮುಂದಿಹನು ನೋಡು





ಜಲಗಾರನನ್ನು ಶಿವನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸಿ ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಈ ಕೃತಿ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಜಲಗಾರನ ತೋಟ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ಪೌರೋಹಿತದ ಒಳಹುಳುಕುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವ ಈ ಕೃತಿ ಜಲಗಾರನ ದಲಿತ ವೃತ್ತಿಯು ಭಾಗ್ಯಹೀನತೆಯನ್ನೂ ಬಿಚ್ಚಿ ತೋರಿಸುವುದರ ಬದಲಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಸುಕು ಹಾಕಿ ಮೈಮರೆಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗದೇ ಅದನ್ನು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ದೃಢೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ” ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದೇ ಆಗಿದೆ.<sup>೩೬</sup>

‘ಜಲಗಾರ’ನಂತೆಯೇ ಹಲವು ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾಯಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಕಾಯಕ ನಿಷ್ಠೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ‘ತಲೆದಂಡ’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಶೀಲ, ‘ಸಂಕ್ರಾಂತಿ’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಉಜ್ಜರು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವವರಾಗಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ.

ಶೀಲ: “.... ನಾ ಅಪ್ಪನ ಕಾಯಕ ಬಿಡಾಕ ಒಲ್ಲೆರಿ. ಕಾಲ್ಮರಿ ಮಾಡೋ ಕಾಯಕದಾಗ ಏನು ಕೆಟ್ಟೆತರಿ!”<sup>೩೭</sup>

ಉಜ್ಜರು: “....ಬಿಜ್ಜಳರು ಯಾವಾಗಿಂದ ಚರ್ಮ ಸುಲಿಯಾಕೆ ಹತ್ತಿದ್ದವ್ವ?  
ಅದು ನನ್ನ ಕೆಲಸ! ಹೊಲೇರ ಕೆಲಸ!”<sup>೩೮</sup>

ಶೀಲ ಮತ್ತು ಉಜ್ಜರು ಪಾತ್ರಗಳು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಯಕ/ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ನೆಪಕ್ಕಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾರರು. ಇಂತಹ ಕೆಲಸವು ತಮ್ಮದೇ ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ. ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಮಾತುಗಳು ಅಪಮಾನಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದಂತಹವುಗಳು. ಹಲವು ಅಪಮಾನಗಳು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು, ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ತಂದಿಲ್ಲ. ಇದು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾಯಕ ನಿಷ್ಠೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅಪಮಾನವು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಕಡೆಗೆ ಚಿಂತಿಸಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ, ಪ್ರೇರೇಪಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ‘ಉಜ್ಜರು’ ಮತ್ತು ‘ಶೀಲ’ರು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಇರುವಾಗಲೂ ವೃತ್ತಿ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ನಾಟಕಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಯಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ವೃತ್ತಿನಿಷ್ಠೆಯು ಪಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

ತಲೆದಂಡ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಯ ಮೇಲು-ಕೀಳಿರಿಮೆಯು ಶರಣರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಿಸುವುದು. ಇದುವರೆಗೂ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ‘ಪ್ರತೀ ವೃತ್ತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ, ಗೌರವ’ವು ಅಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿಲ್ಲದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಸೋತಿತ್ತೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನೇಕಾರಿಕೆ, ಕುಂಬಾರಿಕೆಯಂತಹ ವೃತ್ತಿಗಳು ಒಂದಷ್ಟು ಗೌರವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದು ಉಳಿದಂತಹ ಚರ್ಮ ಹದ ಮಾಡುವ, ಚಪ್ಪಲಿ ಹೊಲಿಯುವ ವೃತ್ತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ತಿರಸ್ಕಾರಯುತವಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ಸತ್ಯ.





ಕಲ್ಯಾಣಿ : “ಲಲಿತಕ್ಕ, ನಾವು ಸಮಗಾರರು. ಕಾಲ್ಕರಿ ಹೋಲಿತೀವಿ. ಆದರ ನಾವು ಎಮ್ಮೀ ಚರ್ಮ ಸುಲಿಯಾಣಿಲ್ಲ”.<sup>೩೯</sup>

ಹರಳಯ್ಯ : “ಚರ್ಮ ಸುಲಿಯೋದು ಹೊಲ್ಯಾರ ಕೆಲಸ. ಮಾದರು-ಡೋಹರು ತೊಗಲು ಹದ ಮಾಡಿ, ನಮಗೆ ಕೊಡತಾರು”.<sup>೪೦</sup>

ಕಲ್ಯಾಣಿ, ಹರಳಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅಗೌರವ, ಕೀಳಿರಿಮೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅಲ್ಲದೇ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯು ಇತರ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ ಕೀಳಲ್ಲ. ತಮ್ಮದಕ್ಕಿಂತ ಇತರ ವೃತ್ತಿಗಳಿದ್ದಾವಲ್ಲ ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಯು ಕೇವಲ, ಹರಳಯ್ಯ, ಕಲ್ಯಾಣಿಯವರದ್ದಲ್ಲ ಬಹುತೇಕರದ್ದು ಆಗಿರುವುದು ಆಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ವೃತ್ತಿ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಮನೋಬಲವು ವೃತ್ತಿ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಪಮಾನ ಅನುಭವಿಸಿದ ಕೆಳ ವರ್ಣ, ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯವರು ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಯ, ವರ್ಣದವರು ಕಲಿಯಲು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಜಾತಿಯವರು ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಯವರು ಬಂದು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಒಪ್ಪಲಾರರು.

ಹರಳಯ್ಯ : “ನಾವು ಹಳೇದಸ ಯಾಕ ಹೊಲಕೊಂತ ಕೂಡ್ತುದು? ಅಂತ ಅನ್ನಾಕ ಹತ್ಯಾರು. ಈ ಅಟ್ಟಿಗೆ ಚುಚ್ಚೋ ಉಳಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಬ್ಯಾರೇ ಗತಿಯಿಲ್ಲ ನಮಗ? ಅಂತ ಕೇಳಾಕ ಹತ್ಯಾರು. ಆದರ ನನ್ನ ಮಗ ನೇಗಾರ ಅಕ್ಕೀನಿ ಅಂದರ ಒಪ್ಪಿಗೊಂಡಾರಸ ನೇಕಾರರು? ಕರಕೊಂಡಾರಸ ಕುಂಬಾರರು? ನಾವು ಸಮಗಾರರು. ಸಮಗಾರ ಕೇರಿ ಊರ ಒಳ್ಳಾಕ ಇರತೈತಿ. ನಮ್ಮದಸ ಈ ಕತಿ. ಊರ ಹೊರಾಕಿರೋ ಹೊಲೆ-ಮಾದರ ಕತಿ ಏನಾಗಬಾರದು”.<sup>೪೧</sup>

ಹರಳಯ್ಯನ ಮಾತುಗಳು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು, ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಪಮಾನ, ದುಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮಾತುಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ವೃತ್ತಿಗಳು ಅಭಿಮಾನದ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಕೇವಲ ಅನಿವಾರ್ಯದ ಕಾರಣಗಳಾಗಿ ತಮಗೆ ದಕ್ಕಿದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರತೀ ವೃತ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗೆ ಅಂಟಬಹುದಾದ ಅಪಾವಿತ್ರ್ಯ, ಕಳಂಕವನ್ನು ತಡೆಯಲು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದು. ವೃತ್ತಿಗಳ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿ (Disorder)ಯನ್ನು/ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಡೆಯಲಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ, ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಆಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಯಾರು ‘ಆ ವೃತ್ತಿ’ಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೋ, ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಆತಂಕದ, ಅಭದ್ರತೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವವರು ಮೇಲ್ವರ್ಣ ಅಂದರೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧವು ಬರಲಾರದು. ಪ್ರತಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತವಾದರೂ ಅದು ಪ್ರಖರಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ‘ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಅಭದ್ರತೆಯ ಮನೋಭಾವವಿರುವುದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ.



ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-೧: ನಿನಗೇನಯ್ಯ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕು ನಮ್ಮ ಹೃದಯ ಸಂಕಟ? ನಿಮ್ಮಷ್ಟ ಒಂದಿಷ್ಟು ಆಸ್ತಿ ಮಾಡಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವರಿವರ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಮಂತ್ರ ವಟಗುಟ್ಟದಿದ್ದರೂ ನಡೆಯುತ್ತೆ. ಆದರೆ ನಾಳೆ ಈ ಶೂದ್ರರೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದರೆ, ನಾವೆಲ್ಲಿ ಹೋಗಬೇಕು?೪೨

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಒಬ್ಬನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ, ಉಳಿಯಲಾರದು ಯಾರು ವೃತ್ತಿ ಬದಲಾಯಿಸುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೋ, ಯಾರು ವೃತ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರೆಲ್ಲರದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಕೌಶಿಕನಾಗಿದ್ದ, ಅಲ್ಲದೇ ರಾಜ್ಯದ ರಾಜ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಭಯ, ಆತಂಕವಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆದ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿದ್ದರೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗಿವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ವೃತ್ತಿಯ-ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ಬಂದಂತಹವುಗಳು.

ಕಾಯಕ/ವೃತ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಕಾಯಕದ ಫಲಾಫಲ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮೇಲ್ವರ್ಣದವರ ಉತ್ತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾಯಕವೆನ್ನುವುದು ಹಣ ಸಂಪಾದನೆಯ ಮಾರ್ಗವಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಕಾಯಕವು ನೈತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿಯಾದರೂ ಸರಿಯೇ ಯಥೇಚ್ಛ ಹಣವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶೂದ್ರರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಾರೆ. 'ಶಿವರಾತ್ರಿ'ಯ 'ಕಾಶವ್ವ' ಮತ್ತು ಕಾಮಾಕ್ಷಿಯರು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾಶವ್ವ : ಎಷ್ಟಾದರೂ ಇರಲೋ ಎಪ್ಪಾ, ನಮಗ ಅದು ಬ್ಯಾಡ  
ನಾವದನ್ನೆನೂ ಕಾಯಕ ಮಾಡಿ ಗಳಿಸಿಲ್ಲ  
ನಮಗದರ ಗರ್ಜೂ ಇಲ್ಲ, ನೀನು ತಗೊಂಡ್ಲೋಗು೪೩

ಕಾಮಾಕ್ಷಿ: ಅಮ್ಮಾ ಈ ಸರದ ಬೆಲೆ ನನ್ನ ಬೆಲೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು  
ನನಗಿದು ಬೇಡ. ಆತ್ಮ ಸಂತೋಷಕ್ಕಾಗಿ ನಾನಿವರ ಸೇವೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.೪೪

ಶೂದ್ರರಾದ 'ಕಾಶವ್ವ' ಮತ್ತು 'ಕಾಮಾಕ್ಷಿ'ಯರು ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಅಂದರೆ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ದುಡಿಯದೇ ಒಲಿದು ಬರುವ ಸಂಪತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ನಿರ್ಮೋಹಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿ/ಕಾಯದ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಬ್ಬರ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿನ ನೈತಿಕ ನಡವಳಿಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದಾಮೋದರನ ಕಳ್ಳತನ ಮಾಡುವ ಅನೈತಿಕ ನಡವಳಿಕೆ ಎದುರುಬದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದಾಮೋದರನಂತಹವರು ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೇ ಕದ್ದಾದರೂ ಸರಿಯೇ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಶೇಖರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಮನೋಧರ್ಮ. ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೇ (ಕಾಯಕ) ಪರರ ಹಣಕ್ಕೆ ಆಸೆ ಪಡುವುದು ತಾನು ದುಡಿದ ಶ್ರಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಬಯಸುವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಕಾಶವ್ವ ಮತ್ತು ಕಾಮಾಕ್ಷಿಯ ವೃತ್ತಿಯ ಮನೋಧರ್ಮವು. ಇರಬೇಕಾದ ವೃತ್ತಿಧರ್ಮ, ವೃತ್ತಿಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಇದು ವೃತ್ತಿ ನೆಲೆಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಹೌದು.





ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅದು ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣದವರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ನಂಬಿಕೆ ಅವರವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೀಯ ವಿಷಯ. ಹಾಗಂತ ಅವರು ವೃತ್ತಿಯ ಪಾವಿತ್ರತೆ, ವೃತ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಅಭಿಮಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಿದೆ. 'ವೃತ್ತಿ'ಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಜಾತಿಗಾರ : ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ನಮಗೀ ಕಸುಬನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಟ್ಟ, ಆ ಕಸುಬನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲಿಕ್ಕಂತ ಭೂಮಿ ತಾಯಿ ಮೈಕೊಟ್ಟಳು, ಮೈಯನ್ನು ಮರಳಿ ಭೂಮಿತಾಯಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕು.<sup>೪೫</sup>

ಜಾತಿಗಾರ : ಈ ಕಸುಬು ನನ್ನ ರಕ್ತದೊಳಗೇ ಹರೀತದೆ.<sup>೪೬</sup>

'ಜಾತಿಗಾರ'ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿರುವುದು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯ ಬಗೆಗಿರುವ ಪೌರಾಣಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು, ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು, ಇದೆಲ್ಲವೂ ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನೊಳಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ಅವನದ್ದಲ್ಲ, ಅವನ ಪೂರ್ವಿಕರಿಂದ ಬಂದಿರುವುದು. ಮನುಷ್ಯನು ತನಗೆ ದೊರಕಿರುವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಈ ಭೂಮಿ ಅವಕಾಶ ನೀಡಿದೆ. ದೇಹವು ಇರುವವರೆಗೂ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿರುವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾ ಭೂಮಿಗೆ ದೇಹವು ಅರ್ಪಣೆಯಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದು ಜಾತಿಗಾರನ ನಿಲುವು. ಇದು ಜಾತಿಗಾರನ ಸಮರ್ಥನೆಯೂ ಹೌದು, ತೀರ್ಮಾನವೂ ಹೌದು. ಜಾತಿಗಾರನಿಗೆ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯು ಮುಕ್ತಿ ಸಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಅರ್ಜುನನೂ ಇದ್ದಾನೆ.

ಅರ್ಜುನ : ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ಜಾತಿಗನುಗುಣವಾದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಂಚನೆಯಿಂದ ಮಾಡಿ ಮುಕ್ತಿ ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕು.<sup>೪೭</sup>

ಜಾತಿಗಾರನು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವನಾದರೆ, ಅರ್ಜುನನು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಏಕಲವ್ಯನನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಧ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು, ವೈರುಧ್ಯಗಳು ವೃತ್ತಿನೆಲೆಯ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಂದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡಂತಹ ಹಲವು ಜಾತಿ/ವರ್ಣದವರ ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ವೃತ್ತಿ ನೆಲೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮ.

ಜೋಯಿಸ : "ತಮ್ಮ ಕೆಲಸ ಯಾವುದು ತಮಗೆ ತಿಳಿಯಲಾರದ ಜನ ನಮ್ಮದು.

ಎಂತಹ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಧರಿಸಲೊಲ್ಲರೇಕೆ.... ನಮ್ಮ ಕಯ್ಯಿಂದ ನೂತ

ಯಜ್ಞೋಪವೀತವನ್ನು ಧರಿಸಿದರೆ ಎಂತಹ ದೊಡ್ಡ ಕೆಲಸ! ಹತ್ತಿಯನ್ನು





ಬೆಳೆದವನಿಗೆ ಲಾಭ. ಅದನ್ನು ಹಿಂಜುವವನ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬುವುದು

ಅದನ್ನು ನೂಲುವ ನಮ್ಮಂತಹ ಬಡ ಜೋಯಿಸರ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬುವುದು”<sup>೪೮</sup>

ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ, ಯೋಚನಾ ಲಹರಿಗಳು ಬದಲಾದಂತೆ ಅದರ ಪ್ರಭಾವಗಳು ನೇರವಾಗಿ ವೃತ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ, ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಂಬಿರುವವರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳು ಹೊಂದಿದ್ದ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಅವುಗಳು ತರುತ್ತಿದ್ದ ವರಮಾನದ ಮೂಲವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಂಬಿರುವ ಹಲವು ವರ್ಣಗಳ ಜನರ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಒಂದಷ್ಟು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ‘ಯಜ್ಞೋಪವೀತ’ ಧರಿಸುವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ‘ಯಜ್ಞೋಪವೀತ’ವನ್ನೇ ಮಾರಿ ಅದರಿಂದ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುವ ಜೋಯಿಸರಂತವರಿಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೆ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಾಗುವ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತಿದೆ. ಜೋಯಿಸನಂತಹವರು ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ಬಂದಿರುವಂತೆ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳವರಿಗೆ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿರುವ ಕೆಲಸ/ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳವರು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಗಳು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ವೃತ್ತಿ ನೆಲೆಯನ್ನುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರರಲ್ಲಿನ ಹಲವು ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು, ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ‘ವೃತ್ತಿ’ ಎನ್ನುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ, ನಂಬಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಗೌರವ, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯು ದೊರಕಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಕನಿಷ್ಠ, ಕೀಳು ಸ್ಥಾನವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ವೃತ್ತಿಗಳ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅಪಮಾನವು ಅನುಭವಿಸುವ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯದ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಹ ಕಾಯನಿಷ್ಠ, ಕಾಯಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದನ್ನು ಹಲವು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

### ೪.೩. ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆ

ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಆಹಾರ-ಪಾನೀಯ ಕ್ರಮಗಳು ನಮ್ಮ ವರ್ಣ, ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವ ಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ನಂಬಿಕೆ, ಅದೊಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಸ್ಯಾಹಾರವನ್ನು ಊಟ ಮಾಡುವವರು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನು ಊಟ ಮಾಡುವವರು ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ, ನಂಬಿಕೆಯು ಬಲವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಸೇವನೆಯಿಂದಲೇ ವರ್ಣಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಾನವು ಶೂದ್ರರದಾಗಿದೆ. ಶೂದ್ರರು ಸೇವಿಸುತ್ತಿರುವ ಆಹಾರ, ಪಾನೀಯಗಳು ಅವರನ್ನು ಇತರ ವರ್ಣದವರಿಂದ ಅಪಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶೂದ್ರರು ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಸ್ಯಾಹಾರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವರ್ಣ ಅಥವಾ ಜಾತಿಯವರು ಅನುಸರಿಸುವಂತಹ ಸಹಜ ಆಹಾರ ಕ್ರಮವನ್ನು



ಕೇಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಂದಿನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೇನು? ಯಾವುವು? ಎಂದು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

ಆಹಾರ-ಪಾನೀಯಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಆಯ್ಕೆಯ ವಿಚಾರಗಳು. ಬಲವಂತನಾಗಿ ಯಾರ ಮೇಲೂ ಹೇರುವ, ನಿರಾಕರಿಸುವ, ಬದಲಾಯಿಸುವ ಅಂಶವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೇ ನಮ್ಮ ಆಹಾರ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ಸೂಚಿಸುವುದು ಇದೆ. ಆಹಾರ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ಸೂಚಿಸುವುದನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿರುವುದಲ್ಲದೇ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಾದರೆ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಶರಣ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಹರಿಜನೋದ್ಧಾರ ಚಳುವಳಿಯ ಧೋರಣೆಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯವು. ಬಸವ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿ ಇಬ್ಬರೂ ಮೇಲ್ವರ್ಣದವರು. ಇಬ್ಬರೂ ಹೆಂಡ-ಮಾಂಸಗಳು ಇಡೀ ಮಾನವ ಕುಲವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಸಿವೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅವರ ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದೆ? ಇರಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಕೆಳವರ್ಣ/ಜಾತಿಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗೆ, ಅವರು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಪಮಾನಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇವರು ಆಹಾರ-ಪಾನೀಯಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವುದು ಗಂಭೀರವಾದ ವಿಚಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣ' ಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ? ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆಹಾರ-ಪಾನೀಯಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭದ ವಿಚಾರವಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಾಗಿರುವುದು.

ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯು ಆಹಾರ-ಪಾನೀಯಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದರೆ, ಶುದ್ಧೀಕರಣವಾದರೆ ಜಾತಿ ಶುದ್ಧೀಕರಣವಾದಂತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯು ಆಹಾರ ಶುದ್ಧೀಕರಣವನ್ನೇ ಜಾತಿಗಳ ಶುದ್ಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಾಮ್ಯತೆ(Similarity)ಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಇದು ವಿವೇಚನೆ ಮತ್ತು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಮಾರ್ಗ ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಹಾರ ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಮಾಡಿದರೆ ಜಾತಿ ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಇದು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ಜಾತಿಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಕ್ರಮದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ' ನಾಟಕವು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಉಜ್ಜ', 'ಕೆಂಚ' ಪಾತ್ರಗಳು ಬಸವಣ್ಣನ 'ಆಹಾರ ಶುದ್ಧೀಕರಣ' ವಾದವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ' ನಾಟಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಂತೆ ಆಹಾರ-ಪಾನೀಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಧಾರಗಳಾವುವೂ ತರ್ಕವಿಲ್ಲದಂತೆ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ರುದ್ರ'ನಂತಹವರಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವರ್ತನೆಗಳು ಆರಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದವು, ಅನುಕರಣೀಯವಾಗಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಯಾದ ಬಸವಣ್ಣನ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿ ಅಥವಾ ವಿಮೋಚನೆಯ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. 'ರುದ್ರ'ನಂತಹವರು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸದೇ ಆದರ್ಶದ ಶರಣ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಇದು ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಯ ರೀತಿಯತ್ತೇ





ವಿನಃ ಶೂದ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಉಜ್ಜ : “ಹೆಂಡ ತಕಬಾರದು ಉಜ್ಜಣ್ಣ” ಅಂತಾರೆ. ಮಗ ಸಹಿತ ಬಂದು ಬ್ಯಾಡಪ್ಪ ಇನ್ನು ಹೆಂಡ, ಕಂಡ” ಅಂತಾನೆ. “ಯಾಕ್ಲಾ ಮಗನೆ ಯಾಕ್ಲಾ” ಅಂತೀನಿ. “ಶರಣು ಹೆಂಡ ಕಂಡ ತಕ್ಕಳ್ಳಕ್ಕಲ್ಲ” ಅಂತಾನೆ. “ಹಂಗಾರ ಶರಣು ಹ್ಯಂಗಪ್ಪ ಬದುಕ್ತಾರೆ?” ಅಂತ ನಾನು ಅಂತೀನಿ. “ಹ್ಯಂಗಂದ್ರ-ಬಸಣ್ಣಾರಂಗ” ಅಂತಾನೆ ಮಗ.

ಕೆಂಚ : ಬಸವಣ್ಣಾರಲ್ಲ, ಜವರಾಯನೇ ಬಂದ್ರೂ ಕೋಳಿ ತಿಂಬೋದು ಬಿಡಕಾಗಲ್ಲ ಗೊತ್ತಾತ?ಳಿ

‘ಉಜ್ಜ’ ಮತ್ತು ‘ಕೆಂಚ’ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸವಾರಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸಹಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳನ್ನು, ತಮ್ಮ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಯಾವುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಲಾರರು. ಒತ್ತಾಯ-ಪೂರ್ವಕವಾದ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉಜ್ಜ-ಕೆಂಚರು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಚಿಂತಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ “ಮಗಾ, ಹಂಗಾದರೆ ಯಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು-ಏನಪ್ಪ ಮಾಡಬೇಕು?”<sup>೫೦</sup> ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉಜ್ಜನದ್ದು. ರುದ್ರ-ಉಜ್ಜರ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿನ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿನ ದ್ವಂದ್ವಗಳೋ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ದ್ವಂದ್ವಗಳೋ? ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೂ ಇದೆ. ಉತ್ತರವು ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಉಜ್ಜ ಮತ್ತು ಕೆಂಚ ಅವರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಚಿಂತಿಸುವ ‘ಉಷಾ’ಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬಸವಣ್ಣನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶರಣತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಷಾ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಂಡ, ಕಂಡ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಿ ಶರಣರಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುವ ರುದ್ರ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಡದೇ ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವ ‘ಉಷಾ’ ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಉಜ್ಜ, ಕೆಂಚನ ಸಂಕಟಗಳು ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯದ್ದು, ಶರಣರಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಹೆಂಡ-ಕಂಡ ಬಿಡುವುದಕ್ಕೂ ಇರುತ್ತಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಉಜ್ಜನು ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡಲಾರದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಅವನ ಮೌನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಿಂದೇ ಉಷೆಯು ಉಜ್ಜನ ಬೆಂಬಲಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. “ಕೆಲವರಿಂದ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ ಅದು ಗೊತ್ತಾಗದ ನೀನೆಂಥ ಶರಣ?”<sup>೫೧</sup> ಉಷಾ ಓರ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಳಾಗಿಯೂ ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಧೋರಣೆಗೆ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಅವಳ ನಂಬಿಕೆ. ಯಾರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಬಿಡಬೇಕೆಂಬುದು ಅವಳ ಒತ್ತಾಯವಾದಂತಿದೆ.





ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಹಾರ ಶುದ್ಧೀಕರಣದ ಪರವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿದ್ದ 'ಬಸವಣ್ಣ' ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ 'ರುದ್ರ' ಅವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಆಹಾರ ಶುದ್ಧೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಳಾದ 'ಉಷಾ' ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ 'ಉಜ್ಜ' ಅವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಎರಡೂ ಚಿಂತನೆಗಳು, ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಜಾತಿಗೂ ಹಾಗೂ ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು, ಇರಲಾರದ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಆಯಾಮವನ್ನು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತೆರೆದಿಡುತ್ತಿದೆ.

ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವುದರಿಂದ ಜಾತಿ ಭ್ರಷ್ಟರಾಗುವ, ಬಹಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಗಾಗುವುದು. ಶುನಶ್ಯೇಷ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಸಿಷ್ಠ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವಸಿಷ್ಠ: ಮೇಲಾಗಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಮಹರ್ಷಿಗಳ ಕುಟುಂಬವೂ ಮತ್ತು ಅವರ ನೂರು ಜನ ಮಕ್ಕಳೂ ಮಂತ್ರ ಶುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಗೋಮಾಂಸವನ್ನ ಭಕ್ಷಿಸಿರುವುದರಿಂದ... ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರೂ ಈಗ ಅವರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಚಾಂಡಾಲ ಜಾತಿಯವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಪರಿಶುದ್ಧಿಯಾಗುವವರೆವಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.<sup>೫೨</sup>

ವಸಿಷ್ಠನು ಹೇಳುವಂತೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಒಬ್ಬ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾಗಿದ್ದು ತಪಸ್ಸು ಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮರ್ಷಿಯಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವನ್ನ ಪಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಗೋಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವನ್ನ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಚಾಂಡಾಲನಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮಾಂಸಾಹಾರ ಸೇವನೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೀಳು ಜಾತಿ, ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಸ್ಯಾಹಾರವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಉನ್ನತ ವರ್ಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠ ವರ್ಣದವನಾದರೂ ಅವನು ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನ ಸೇವಿಸಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ಕೀಳು ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಚಾಂಡಾಲ ಜಾತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಪರಿಶುದ್ಧಿಯಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಮರಳಬಹುದೆಂಬುದು ಆಹಾರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಅವಕಾಶವು ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತು.

ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಅಗತ್ಯತೆಯು ಇದೆಯೇ? ಆದರೆ 'ಅಗ್ನಿ'ಯಲ್ಲಿ 'ಹರದಾಸ', 'ಶಿವದಾಸರ' ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರಾದ 'ತಮಗೆ' ಬಾಡೂಟದ ಅಗತ್ಯ ಇದೆಯೆಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಋಷಿಗಳು ಮತ್ತು ಆಶ್ರಮದ ಬೇಲಿಯೊಳಗಿರುವ ಜಿಂಕೆಗಳು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿವೆ.

ಮಾರದಾಸ : ರೈತ ಕುಡಿಯಲ್ಲ, ಖಂಡ, ಹೆಂಡ ಯಾವುದೂ ಮುಟ್ಟಲ್ಲ.

ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂತೋ ಆ ಬಣ್ಣ.<sup>೫೩</sup>

ಹರದಾಸ : ಅವರಂಗಿ ಬರೀ ಹಾಲು ಕುಡಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ನಾವು ಹೊಡೆದು ತಿನ್ನೋ

ನರಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನೇ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಹಿಡಕೊಂಡು ತಿನ್ನತವೆ.

ನಡಬತ್ತಿ ತೋಳು ಸೊರಗಿ ಹೋಗತವೆ.<sup>೫೪</sup>



ಋಷಿಗಳು ಮತ್ತು ತಮಗಿರುವ ದೈಹಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ತಮ್ಮ ಕುಲದ ಆಹಾರ ಕ್ರಮದ ಪ್ರಭಾವ, ತಾವಿರುವ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಭಾವವು ಇರುವುದನ್ನು, ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗೆ (ಬೇಟೆ) ಬೇಕಾಗಿರುವ ದೈಹಿಕ ಕ್ಷಮತೆಯನ್ನು ಮಾಂಸಾಹಾರ ನೀಡುತ್ತದೆಯೋ ಹೊರತು ಸಸ್ಯಾಹಾರವಲ್ಲ. ತಾವು ಬೇಟೆಯಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ಜಿಂಕೆ, ಸಾರಂಗಗಳು ಋಷಿಗಳ ಆಶ್ರಮದ ಬೇಲಿಯೊಳಗಿರುವುದು ಅವರ ಆಹಾರ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. “ತಾವೂ ತಿನ್ನಲ್ಲ, ತಿನ್ನೊರನ್ನೂ ಬಿಡಲ್ಲ, ಉರಿಯೋ ಬಿಂಕಿನೇ ದೇವರೆಂದು ತಿಳಿದವರೆ”<sup>೫೫</sup> ಎಂದು ತಮ್ಮ ಆಹಾರದ ಆಕರ(ಜಿಂಕೆ)ವನ್ನು ಬಂಧಿಸಿರುವುದನ್ನು ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬದಲಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಡಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಆಹಾರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ, ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಇದೆ. ‘ಪಂಚಮ’ದ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ

ಗಾಂಧಿ : ನಾವು ಈಗ ಮಾರ್ಡನ್ ಸಾರ್

ಮಟನ್ ಡ್ರಿಂಕ್ಸ್ ಇಂಟರ್ ನ್ಯಾಷನಲ್ ಫುಡ್

ಆಗಿರೋದಿಂದ ನಾವು ಇಂಟರ್ ನ್ಯಾಷನಲ್

ಸಿಟಿಜನ್ಸ್ ಆಗಬೇಕು ಅಂತ ಈಗ ಅವನ್ನೆಲ್ಲಾ

ಪ್ರಾಕ್ಟೀಸ್ ಮಾಡ್ತಾ ಇದ್ದೀವಿ ಸಾ. ಆದ್ದರಿಂದ

ನಮ್ಮ ಹರಿಜನಗಳೆಲ್ಲ ಈಗ ಇಂಟರ್ ನ್ಯಾಷನಲ್ ಸಿಟಿಜನ್ಸ್ ಸಾ.<sup>೫೬</sup>

ಈಗೀಗ ಮಾಂಸಾಹಾರ ಮತ್ತು ಡ್ರಿಂಕ್ಸ್ ಫ್ಯಾಷನ್ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮಾಡದವರು ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ, ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಿವೆ. ಇಂದು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿ, ವರ್ಣದವರೂ ಮಾಂಸಾಹಾರ ಮತ್ತು ಡ್ರಿಂಕ್ಸ್‌ನ್ನು ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲಿನ ರೀತಿಯ ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಬಗೆಗಿನ ತಿರಸ್ಕಾರ ಭಾವನೆಯು ಈಗ ಕಡಿಮೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲ ಅಂತ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಪೊರೇಟ್ ಜಗತ್ತಿನ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಡ್ರಿಂಕ್ಸ್ ಎನ್ನುವುದು Dignity Maintain/Prestige ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಅಲ್ಲದೇ ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಮನೋಭಾವನೆ ‘ಗಾಂಧಿ’ಯೂ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಯಾರು ತಮ್ಮ ಆಹಾರಕ್ರಮವನ್ನು ಕೀಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ‘ಹಯವದನರಾವ್’ ಅಂತಹವರ ಮುಂದೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತಾಡುವುದು, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ‘ಗಾಂಧಿ’ಯು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವವನಾಗಿ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ.

ನಾಟಕಗಳು ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ನಾಟಕಗಳು ಉದಾಹರಿಸಲು ಸಿಕ್ಕದಿದ್ದರೂ ಕೆಲವೇ ನಾಟಕಗಳಾದರೂ ಇದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿರುವುದು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬಹುತೇಕ ನಾಟಕಗಳು ಆಹಾರ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ





ಮತ್ತು ಜಾತಿ/ವರ್ಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯ/ವರ್ಣ/ಜಾತಿಯವರ ಸಹಜವಾದ ಆಹಾರ-ಪಾನೀಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ, ನಿರಾಕರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿರುವ ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಧೋರಣೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸುವುದನ್ನು, ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸುವ ಹಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲಾರವು ಎಂದು ನಾಟಕಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿವೆ.

### ೪.೪. ಭಾಷೆ, ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದ ನೆಲೆ

‘ಭಾಷೆ’ ಎಂಬುದು ಅಮೂರ್ತವಾದ ವಿಚಾರ. ಮನುಷ್ಯನ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಗಳ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಂತಹದು. ಇದು ಮೂರ್ತ ರೂಪ ಪಡೆಯುವುದೇ ಮಾತು, ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ. ಭಾಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಂತದ್ದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹಲವು ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ನಂತರ ಅನ್ಯಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಬಹುದು. ತನ್ನದೇ ಭಾಷೆಯನ್ನು, ಅನ್ಯಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವ, ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸಹಜವಾದದ್ದು, ನಿರಂತರವಾದದ್ದೆ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಹಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆ, ಉಪ ಭಾಷೆಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳು ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತೀ ಭಾಷೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿರುವುದು ಅಲ್ಲದೇ ಒಂದು ಭಾಷೆಗಿಂತ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಭಿನ್ನತೆಯ ಗುಣವು ಭಾಷೆಯ ಲಕ್ಷಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದು ಸಮಯ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದ ಶೈಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವ ರೀತಿಯೇ ಭಾಷೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಗುಣವಾಗಿದೆ.

ಭಾಷೆ, ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದಷ್ಟು ಕಲ್ಪನೆ, ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇದ್ದು ಇವು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಧೋರಣೆಗಳಾಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ, ಕನಿಷ್ಠತೆ ಗುಣವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯ. ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಭಾಷೆ ಶುದ್ಧ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಯೂ ಅಶುದ್ಧವಾಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಇದು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯ ಗುಣವೇ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿರುವುದು, ಈ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯೇ ಭಾಷೆಯ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆ, ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಮೂಲತಃ ‘ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತ’ (Standerdised) ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತ ಗುಣವು ಭಾಷೆಯದು ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ





‘ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತ ಭಾಷೆ’ಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದು, ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತ ಭಾಷೆ, ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ನಯವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಯವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕೃತವಾದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನಾಡುವ ಜನರು ಕೀಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಸಹಜ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಬಹು ಜನರಾಡುವ ಭಾಷೆ ಕನಿಷ್ಠ, ಕೆಲವೇ ಜನರಾಡುವ ಭಾಷೆ ಏಕೆ ಕನಿಷ್ಠ? ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಯಾಮವೆಂದರೆ ‘ಕನಿಷ್ಠ ಭಾಷೆ’ ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಜನರೇ ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೀಳು, ಕನಿಷ್ಠ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು, ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆದುರಿನ ಸಮಸ್ಯೆ. ಈ ಜಾಗತೀಕರಣ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ ‘ಕನ್ನಡ’ ಮಾತನಾಡುವ ಜನರೇ ‘ಕನ್ನಡ’ವನ್ನು ಮಾತನಾಡಲು ಹಿಂಜರಿಯುವುದನ್ನು, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು, ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯತೆಯ ತುರ್ತಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಭಾಷೆ, ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಜಾತಿ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕೃತಿಗಳ ಒಳಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕೃತಿಗಳ ಒಳಗೆ ಪಾತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ಸಂವಹನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ / ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಆಡುಮಾತಿನ, ವಾಕ್ಯ-ಪದ ಪ್ರಯೋಗ ದೋಷಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ/ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತ, ಸರಿಯಾದ ವಾಕ್ಯ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಆಯಾಮ/ವಿನ್ಯಾಸವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ/ವರ್ಣಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದನ್ನು ಪಾತ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂವಹನ, ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವೇ ಆದರೂ ಕೃತಿಗಳು ಇದನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗಂತ ಕೃತಿಗಳು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ ಅಂತಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿವೆ. ನಾಟಕಗಳು ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ವರ್ಣ/ಜಾತಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು

೧. ಶುದ್ಧ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗ

೨. ಅಶುದ್ಧ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗ ಎಂದು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗ ಸಮಸ್ಯೆಯು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಶುದ್ಧ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವ ವರ್ಣ/ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿ/ಪಾತ್ರಗಳು ಅಶುದ್ಧ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ/ಪಾತ್ರವನ್ನು ತಮಾಷೆ/ಗೇಲಿ ಮಾಡುವುದು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿವೆ. ‘ಸಂಕ್ರಾಂತಿ’ಯಲ್ಲಿ



‘ರುದ್ರ’ನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ‘ಉಷಾ’ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಗೆ ಸಮರ್ಥನೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ರುದ್ರ : ಉಸಾ...ನಾಳ್ಕಲ್ಲ ನಾಳಿದ್ದು... ಸಂಕ್ರಾಂತಿ

ಉಷಾ : ಏನದು ಉಸಾ....ಉಸ್-ಉಸ್...ಉಸಾ...

ರುದ್ರ : (ಅವಮಾನದಿಂದಲೇ) ನಿನ್ನ ಹೆಸರು-ಉಸಾ<sup>೫೭</sup>

ಉಷಾ : (ನಗೆ ತಡೆದುಕೊಂಡು) ನನ್ನ ತಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದರು ಶೂದ್ರ ಮುಂಡೇವಕ್ಕೆ ಮಾತು ಬರಲ್ಲ ಅಂತ.<sup>೫೮</sup>

ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ “ಭಾಷಾ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ದೋಷವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಶೂದ್ರನಾದ ರುದ್ರನು ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ‘ಉಜ್ಜ’ನಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಆ ಬ್ರಾಂಭ್ರ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾವ ಏನು ನಕ್ಕಾಡತಿದ್ದೆ”<sup>೫೯</sup> ಎಂದು ರುದ್ರನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಾಗ ‘ಬ್ರಾಹ್ಮಣ’ ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸುವ ಬದಲು ‘ಬ್ರಾಂಭ್ರ’ ಎಂದು, ರುದ್ರ ‘ಉಷಾ’ ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸುವ ಬದಲಾಗಿ ‘ಉಸಾ’ ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸುವುದು ಕಾಣಬರುವುದು. ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಶ್ರೀರಂಗರ ಉದರ ವೈರಾಗ್ಯದ ಶೂದ್ರ ‘ಶಿವಪ್ಪ’ನು ‘ಗೋಪಾಲ’ನ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ -

ಶೂದ್ರ : ನಮ್ಮ ಸಿರಿನಾಸನರಾಯರ ಮನೇಗ ಮಂದಿ ಬರೋರಂತ ಠೇಸಣಕ ಯಾವಾಗ ಹೋಗ್ಬೇಕ್ ಕೇಳಾಕ ಬಂದ್ನಿರಿ.

ಗೋಪಾಲ : ಯಾರೋ, ಶ್ರೀನಿವಾಸರ ಮನೆಗೆ ಬರುವ ಪಾಹುಣೆ ಯಾರೋ?

ಶಿವಪ್ಪ : (ತಲೆ ತುರಿಸುತ್ತ) ಘೋನೆ? ಘೆವನೆ ಅಲ್ಲಬಿಡ್ತಿ (ಕೈ ತುರಿಸುತ್ತ)  
ಅದೇನೋ ಮನವಾರ ಏನೋ ಐತಿ

ಗೋಪಾಲ: (ನಕ್ಕು) ಹಾ, ತಿಳಿಯಿತು ಮನೋ“ಹ”ರ ರಾಯರು

ಶಿವಪ್ಪ: ಬರಾಮಣ್ ಸಭಾ<sup>೬೦</sup>

ಶಿವಪ್ಪನು ‘ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾಯರು’ ಬದಲಿಗೆ ‘ಸಿರಿನಾಸರಾಯರ’ ಎಂದು, ‘ಪಾಹುಣೆ’ ಬದಲಿಗೆ ‘ಘೋನೆ’ ಎಂದು, ‘ಮನೋಹರ’ ಬದಲಿಗೆ ‘ಮನವಾರ’ ಎಂದು, ‘ಬ್ರಾಹ್ಮಣ’ ಬದಲಿಗೆ ‘ಬರಾಮಣ್’ ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸುವಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ‘ಉಚ್ಚಾರಣಾ ದೋಷಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಮೇಲಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗ/ಉಚ್ಚಾರಣೆಗೂ ಮತ್ತು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜಾತಿಗೂ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾತಿಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಲೇಖಕನು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಒಂದು ಜಾತಿಯವರು ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಯವರು ಆಡುವ ಭಾಷೆಯು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದನ್ನು, ಅದು ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ.





ಇಲ್ಲಿ 'ರುದ್ರ'ನು 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಲ್ಲಿ 'ಶಿವಪ್ಪ'ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಚ್ಚಾರಣಾ ದೋಷವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಗೇಲಿಗೊಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಶಿವಪ್ಪ'ನು 'ಅಜಾಣ', 'ದಡ್ಡ'ನೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. 'ಉಷಾ' ಮತ್ತು 'ಗೋಪಾಲ' ಇಬ್ಬರೂ ಉಚ್ಚಾರದ ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಉಚ್ಚಾರಣಾ ದೋಷಗಳನ್ನು 'ಅಶುದ್ಧ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಜಾತಿಯವರು ಉಚ್ಚರಿಸುವ 'ಸಹಜ ಭಾಷೆ'ಯನ್ನು 'ಅಶುದ್ಧ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು, ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ಸರಿಯೇ? ನಿಜವಾಗ್ಲೂ ಅಲ್ಲ. ಮನೆಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಶುದ್ಧ'ವೆಂಬ, ವ್ಯಾಕರಣಬದ್ಧವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಂವಹನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೇ? ರುದ್ರ-ಶಿವಪ್ಪನ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗವೆನ್ನಲು ಇರುವ ಮಾನದಂಡಗಳೇನು? ಶ, ಷಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೇ 'ಅಶುದ್ಧ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರಲ್ಲಿನ Mindset ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಮಾತಾಡಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯವೂ ಇದರಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯನ್ನು 'ಶುದ್ಧ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿಯ, ಶೂದ್ರರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು 'ಅಶುದ್ಧ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಶೂದ್ರರು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯನ್ನು 'ಅಶುದ್ಧ'ವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ'ಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಉದಾಹರಣೆ 'ಜಾತಿಗಾರ'ನ ಮಾತು ಸಿಗುವುದು.

ಅರವಸು : ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಲ್ಲ

ಜಾತಿಗಾರ : ಉಚ್ಚಾರ ಶುದ್ಧವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೂ

'ಜಾತಿಗಾರನು' ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಒಳಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಭಾಷೆಯು 'ಅಶುದ್ಧ'ವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ರ ಭಾಷೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದೇ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಜಾತಿಗಾರನಂತೆಯೇ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾಗಿ 'ಪಂಚಮ'ದಲ್ಲಿನ 'ಶೇಷಾದ್ರಿ' ಉಚ್ಚಾರಣಾ ದೋಷದ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಶೇಷಾದ್ರಿ : ಹೂ ಕಾಣಿ ಸಾ. ನಾವೂ ನಿಮ್ ಧರಾ ಹುಚ್ಚಾರ

ಮಾಡೋದುನ್ನಾ ಕಲಿತೀವಿ. ನಾವು ಹರಿಜನ

ಆಗಿರೋದಿಂದ ಮಹಾಪ್ರಾಣ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಷ್ಟವಿ

ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ 'ಸೇಸಾದ್ರಿ' ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ತನ್ನ ಅಥವಾ ತಾನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಜಾತಿಯು (ಹರಿಜನ) ಕಾರಣವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಲ್ಲಿ ರುದ್ರನು 'ಸಂಸ್ಕೃತ' ಶ್ಲೋಕವನ್ನ ಕಲಿಯುವ ಬಯಕೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು 'ಶೇಷಾದ್ರಿ', 'ನಿಮ್‌ಧರಾ' ಉಚ್ಚಾರಣೆ ಕಲಿಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಕನ್ನಡಗಳು 'ರುದ್ರ' ಮತ್ತು 'ಶೇಷಾದ್ರಿ'ಯಂತಹವರಿಗೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ, ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾದ ವಾಸ್ತವಗಳು. ರುದ್ರ ಮತ್ತು ಅವನಂತಹವರಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಆಕರ್ಷಣೀಯ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವುಗಳು ಪ್ರಿಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಅದೇ ನಿಲುವು ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ. 'ಅಗ್ನಿ'ಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಕನು "ಈ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಶುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದವರು ಮಾಡಿ" ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದು





ನಾಟಕಗಳು ಭಾಷೆಯ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗೂ ಅವರ ಜಾತಿಗೂ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ನಮಗೆ ಆ ನೆಲೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಭಾಷಾ ನೆಲೆಯ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ವರ್ಸಸ್ ಸಂಸ್ಕೃತ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು 'ಸಂಸ್ಕೃತ' ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಡು ಭಾಷೆಯಾದ 'ಕನ್ನಡ'ವನ್ನು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಆಗಿನಿಂದ 'ಸಂಸ್ಕೃತ' ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದಷ್ಟು ತಾತ್ಸಾರ ಬೆಳೆಯಿತು. ಇದು 'ಸಂಸ್ಕೃತ' ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಅಸಹನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಂತೆ ತಾವು ಆಡುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತ'ವು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಉಳಿದ ಜನರು ಆಡುವ 'ಕನ್ನಡ' ಕನಿಷ್ಠವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ "ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕಿರೋ ಘನತೆ-ಗಾಂಭೀರ್ಯ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹ್ಯಾಂಗ ಬಂದೀತು?"<sup>೬೪</sup> ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ 'ದೇವ' ಭಾಷೆ ಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಘನತೆ-ಗಾಂಭೀರ್ಯತೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿತವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೇಳೋದು ಸಾಧ್ಯ. ಕನ್ನಡ ಮಾತು ಹಾಂಗಲ್ಲ. ಅದು ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ, ಜಾತಿಯಿಂದ ಜಾತಿಗೆ, ಇಂದಿನಿಂದ ನಾಳೆಗೆ ಬದಲಾಗೋದು. ಅದು ಇರೋದs ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರು ಜಗಳ ಆಡೋದಕ್ಕೆ, ತಿರುಕರು ಭಿಕ್ಕು ಬೇಡೋದಕ್ಕೆ, ವೇಶ್ಯೆಯರು ಸೆರಗು ಹಾಸೋದಕ್ಕೆ ಅದು ಕೇವಲ ವ್ಯಭಿಚಾರಿ ಭಾವಗಳನ್ನು ನುಡಿಸಬಲ್ಲದು"<sup>೬೫</sup> ಎಂದು ಹೇಳುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದಾಮೋದರ ಭಟ್ಟನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು 'ಶೂದ್ರರು' ಆಡುವ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು, ಅದರ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು 'ಸಂಸ್ಕೃತ', ಶೂದ್ರ/ಇತರೇ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು 'ಕನ್ನಡ' ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರು/ಶರಣರ 'ವಚನ'ಗಳು ಸರಳವಾದ, ಜನಮಾಸದ ಕನ್ನಡದ ಮುಖಾಂತರ ಎಲ್ಲರೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ, ಜನರನ್ನು ತಲುಪಿರುವುದನ್ನು ದಾಮೋದರ ಭಟ್ಟನ ಮಾತುಗಳು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಗಳ ತಾಕಲಾಟವು 'ಶಿವರಾತ್ರಿ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. 'ಆತ್ಮ'ದ ವಿಚಾರದ ಸಂವಾದವಾದರೂ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು' ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತ'ದ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಹರಿಹರ : ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ! ಆತ್ಮ ಎಂದಾದರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡತಾವೇನಿ?

ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ : ಮತ್ತೆ ನೀವೀಗ ಮಾತಾಡಿದ್ದು ಕನ್ನಡ ಅಲ್ಲರಿ?<sup>೬೬</sup>

ಹರಿಹರ : ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ದೇಹ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಿದರೂ,

ಆತ್ಮ ಮಾತಾಡೋದು ದೇವ ಭಾಷೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ<sup>೬೭</sup>





ಮೇಲಿನ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರಾ? ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು, ಅವುಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠವೆನ್ನುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಹರಿಹರ'ನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡ-ದೇಹ, ಆತ್ಮ-ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎಂಬಂತೆ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತಾಡುವವರು ಯಾರು? ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತಾಡುವವರು ಯಾರು? ಎಂಬುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಭಾಷೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡಿದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಭಾಷಾ ನೆಲೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ವಿನ್ಯಾಸವು ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕಾದಂಬರಿ, ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ 'ಕನ್ನಡ'ವನ್ನು ಬಳಸಿಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಯವಾದ ಕನ್ನಡವನ್ನು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಕಾಡುವುದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರು 'ಶೂದ್ರ' (ಒಕ್ಕಲಿಗ) ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು (ಲೇಖಕರು) ಮಾಡಿದ ಟೀಕೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಯ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. ಇದು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ 'ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ' ಕೃತಿಕಾರರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೀಡಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು, ಧೋರಣೆಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಭಾಷಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿವೆಯೇ? ಎಂದು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಭಾಷೆ, ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

### ೪.೫. ಪಾತ್ರಗಳ ವರ್ತನೆ, ಸ್ವಭಾವಗಳು ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟಿನ ನೆಲೆ

ಬಹುತೇಕ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ತಾನು ಹುಟ್ಟುವ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಖರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಜನ್ಮ ಪಡೆದ ಕ್ಷಣದಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ಒಗಟು, ನಂಟು. ಜನ್ಮದ ಕ್ಷಣದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸಾವಿನವರೆಗೂ ಅದೇ ಜಾತಿಯಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಪೂರ್ವಜನಿಂದ ಫಲಾಫಲ, ಕರ್ಮದ ಕಾರಣದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಉತ್ತಮ, ಕೀಳು ಜಾತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ. ಜನ್ಮತಃ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣವಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗುವ, ಕನಿಷ್ಠವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ವಾಸ್ತವ. ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಲವು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟು ಎಂಬುದು ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತೀ ಮನುಷ್ಯನಿಗೊಂದು ಜಾತಿಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರತೀ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಜಾತಿಯು ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಬಲವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟು ಎಂಬುದು 'ಇಂತಹ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವೆ' ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ





ಅಭಿಮಾನವೂ, ಕೆಲವರಿಗದು ಗೌರವವೂ, ಅಪಮಾನವೂ, ಕೀಳಿರಿಮೆಗೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಕಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯರ ಗುಣ ಅಥವಾ ವರ್ತನೆಗಳು ಅಥವಾ ಸ್ವಭಾವಗಳು ತಾವು ಹುಟ್ಟಿರುವ ಜಾತಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಒರಟುತನ, ಸೌಮ್ಯತೆ, ಒಳ್ಳೆಯತನ, ಕೆಟ್ಟತನ ಎಂಬುದು ಅವರವರ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ತರಹದ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ, ಮರು ನೆನೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದ್ದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸೌಮ್ಯ ಸ್ವಭಾವದವರೆಂದು, ಉಳಿದವರು ಒರಟು ಸ್ವಭಾವದವರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡಲಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಒರಟುತನ, ಸೌಮ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವತಃ ನಡವಳಿಕೆಗಳು, ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು, ಗುಣಗಳಾಧರಿಸಿ ಅವರ ಜಾತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದುದು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಯು ಜನರಲ್ಲಿ ಇರುವುದಲ್ಲದೇ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಹವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸಂದರ್ಭ, ಸಮಯ, ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದು, ವರ್ತಿಸುವುದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣ, ಸ್ವಭಾವಗಳು, ವರ್ತನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವನ ಜಾತಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ(Open up).

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹುಟ್ಟು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವರ್ತನೆ, ಸ್ವಭಾವಗಳಿಗೂ ಅವನ ಜಾತಿಗೂ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ನಾಟಕಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವುದನ್ನು, ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿವೆ. ಬಹುತೇಕ ಈ ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟು, ವರ್ತನೆಗಳು ಜಾತಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪಾತ್ರಗಳು ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸದಿದ್ದರೂ ಒಳಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾರೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅವನ ಸಾಧನೆಗಳೇನೆ ಇರಲಿ ಇವ್ಯಾವುದೂ ಅವನ ಜಾತಿ, ವರ್ಣವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲಾರವು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾಟಕ ಕೃತಿಗಳು ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ತಂದು ಚರ್ಚೆಗೀಡು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ ಅಂದರೆ ಅವನ ಹುಟ್ಟು ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ.

ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಬಂದ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಒಳ ತಳಮಳ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ 'ಶರಣ'ನಾದರೂ ತನ್ನ ಮೂಲ ಜಾತಿಯನ್ನು ಅವನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೂ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅವನು ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾತಿಯಿಂದಲೇ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವಚನ/ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಅನಾವರಣವೂ ಆಗುತ್ತಿದೆ. 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ' ಮತ್ತು 'ಶಿವರಾತ್ರಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬಿಜ್ಜಳನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ.





ಬಿಜ್ಜಳ : ನೀನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ! ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ರಾಜಮಹಾರಾಜರನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಿದ್ದ  
ನೀನು ಈಗ ಕನ್ನಡದಿಂದ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಿದ್ದೀ!೬೮

ಬಿಜ್ಜಳ : ನೀನು ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವನಲ್ಲ!೬೯

ಬಸವಣ್ಣನ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಮಾತುಗಳು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ 'ಶರಣತ್ವ'ದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೂ ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ 'ಸತ್ಯ' ಯಾರಿಂದಲೂ ಅಳಿಸಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣನ ಹುಟ್ಟು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ನಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ'ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ 'ಶರಣ'ನಾಗಿ ಬೆಳೆದರೂ ಅವನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಅವನು(ಬಸವಣ್ಣ) ಅದೇ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಬಿಜ್ಜಳನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿನ ಯತಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಬಿಜ್ಜಳನ ಮಾತುಗಳಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇದೇ ಆಲೋಚನೆಯು 'ಕಾಳಯ್ಯ'ನಲ್ಲೂ ಬೇರೂರಿರುವುದು 'ತಲೆದಂಡ' ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಜಗದೇವ'ನನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ,

ಕಾಳಯ್ಯ : ಇದಕ್ಕ ನಿನಗ ಹಾರುವ ಅಂತಾರಲೇ. ತಾ ಶಾಣ್ಣಾ ಅಂತ  
ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುದರಾಗ ಆತು ನಿಮದೆಲ್ಲ!೭೦

ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಶಾಶ್ವತ 'ಸತ್ಯ'ವನ್ನು ನುಡಿಯುತ್ತಿರುವನಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಳಯ್ಯನು ಒಬ್ಬ ಶರಣ, ಜಗದೇವನೂ ಒಬ್ಬ ಶರಣ ಆದರೂ ಇಬ್ಬರೂ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಂದ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಶರಣರಾದರೂ ಅವರ ಮೂಲ/ಹುಟ್ಟಿನ ಜಾತಿಯು ಅವರಿಗೆ ಬಿಡದೇ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಿಜ್ಜಳ ಮತ್ತು ಕಾಳಯ್ಯ ಇಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯದವರು ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವ್ಯಾತ್ಯಾಸ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಗಾಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾರೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮರೆಯಬೇಕೆಂದರೂ ಪುನಃ ಅದನ್ನು ನೆನಪಿಸುವ ಮನಸ್ಸುಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹುಟ್ಟಿನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮರೆತವರಿಗೆ ನೆನಪಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರ ಎನಿಸಿದರೂ ಅದು ಅವರಿಗದು ಸತ್ಯವೆನಿಸಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡಬೇಕಿದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ತನ್ನ ಮೂಲ ಜಾತಿಯನ್ನು ತಾನೇ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಥವಾ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು. 'ತಲೆದಂಡ'ದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗವಿದೆ. ಬಿಜ್ಜಳ ರಂಭಾವತಿಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

ಬಿಜ್ಜಳ : "ನಾನು ಕಲಚೂರ್ಯ. ಕಟ್ಟಚ್ಚೂರಿ. ಅಂದರೆ ಕ್ಷೌರಿಕ!

ನನ್ನ ಜಾತಿ ಕ್ಷೌರಿಕನದು"೭೧

- ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದು ಅವನೊಳಗಿನ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗೆಗಿರುವ ತಳಮಳವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು ರಾಜನಾದರೂ ಜನರಲ್ಲಿ ಬಿಜ್ಜಳನ ಜಾತಿ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದು ಬಿಜ್ಜಳನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕೀಳೆನಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾಗಿ ಬದಲಾದರೂ



ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ 'ಹುಟ್ಟಿನ' ಮೂಲದ ನೆನಪು ಹೋಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದೆ. ಇದೇ ಬಿಜ್ಜಳನು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಳಂಕವನ್ನು ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಅವನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾಗಿ 'ಬದಲಾಗಲು' ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಗೋವುಗಳನ್ನು ದಾನಮಾಡಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಎಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಒಂದು ಕಡೆಗಾದರೆ, 'ಚಂದ್ರಕಾಂತ'ನು ಹೇಳುವಂತೆ "ಆ ಶಿವಾಜಿಗೆ ಜಾತಿಯೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ರಾಜ್ಯಾರೋಹಣದ ವೇಳೆಗೆ ಅವನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲು ಕಾಶಿಯಿಂದ ಹಣದ ಹಾಸಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕರೆಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಶಿವಾಜಿಯು ತುಡುಗರವನೆಂದು ಗೊತ್ತಾಯಿತು".<sup>೭೧</sup> ಈ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಹುಟ್ಟಿನ ನೆಲೆಯ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಎರಡೂ ಹುಟ್ಟಿನ ನೆಲೆಯ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು, ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ.

ತಾವು ಜನ್ಮ ಪಡೆದ, ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಮೇಲ್ವರ್ಣದವರಿಂದ ಗಂಭೀರವಾದ ಅಪಮಾನ, ನಿಂದೆ, ತಿರಸ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದನ್ನು ಹಲವು ನಾಟಕಗಳು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿವೆ. ಏಕಲವ್ಯ, ಜಲಗಾರ, ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ, ಬೆರಳಿಗೆ-ಕೊರಳೆ, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿ ನಾಟಕಗಳು ಇವರುಗಳು ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣವಾಗಿ ಹಲವು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಶೋಷಣೆಗೆ, ಅಪಮಾನಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಿವೆ. ಅದೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಮೇಲ್ವರ್ಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಹಲವು ಅವಕಾಶ ಪಡೆದಿರುವುದು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಜಾತಿಯ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಅವನ ವರ್ತನೆ, ಸ್ವಭಾವ, ಗುಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬಲವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವುದನ್ನು, ಅದರ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬಿಜ್ಜಳ : "ನಿನ್ನ ಹೊಯ್ಸಳ ಮನಿತನದ ಸಂಭಾವಿತನ ಬ್ಯಾಡಿಲ್ಲೆ. ನಾ ಕಳಚೂರಿ.

ಒರಟ. ನಾ ಕೇಳಾಕ ಹತ್ತಿನಿ"<sup>೭೨</sup>

ಸಾವಂತ್ರಿ : ತಮಗೆ ಮಾತ್ರ ಇನ್ನೂ ಈಗಲೂ ಅದೇ ಪ್ರಾಯ, ಅದೇ ಚಿರತೆಯ

ಒರಟು, ಅದೇ ಕೋಪ.<sup>೭೩</sup>

'ತಲೆದಂಡ' ಮತ್ತು 'ಶಿವರಾತ್ರಿ'ಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವರ್ತನೆಗಳಿಗೂ ಅವನ ಹುಟ್ಟಿನ ಜಾತಿಗೂ ಇರಬಹುದಾದ ಬಗೆಗೆ ಸಣ್ಣ ಅನುಮಾನವು ಏಳುತ್ತದೆ. ಬಿಜ್ಜಳನ ಮೂಲ ಜಾತಿಯಾದ 'ಕಳಚೂರಿ'ಯ ಮೂಲ ಗುಣಗಳು, ಸ್ವಭಾವಗಳು, ಒರಟುತನ, ಕೋಪ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅವನಿಗೆ ಜನ್ಮತಃ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬಿಜ್ಜಳನು ತನ್ನ ಮೂಲ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಅದೇ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅವನಲ್ಲೂ (ಬಿಜ್ಜಳ), ಸಾವಂತ್ರಿಯಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಈ





ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಇರುವುದೇ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳು, ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಈ ತೊಡಕಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವೆಂದರೆ 'ಶುನಶ್ಯೇಪ'ದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಬಗ್ಗೆ

ಕವಿ : ತಾತನಂತೆ ಮೊಮ್ಮಗ. ರೋಹಿತ ಕುಮಾರನ ತಾತ ತ್ರಿಶಂಕು ಮಹಾರಾಜರು,  
ಚಂಡಾಲರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ರೀತಿ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೆ ಅನುವಂಶಿಕವಾಗಿ  
ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತವೆ.<sup>21</sup>

ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅನುವಂಶಿಕ ಗುಣಗಳು ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಹರಿದು ಬರುವುದು ಸತ್ಯವೇ ಇದ್ದರೂ 'ಚಾಂಡಾಲ' ಆದಕಾರಣ ಅವನ ಗುಣಗಳು ಅಂದರೆ 'ಚಂಡಾಲ ಜಾತಿ' ಗುಣಗಳು ಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಅರ್ಹವಾದುದಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಲ್ಲಿ ರುದ್ರನನ್ನು 'ಹುಲಿ'ಗೆ ಹೋಲಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಹುಲಿಯ 'ವ್ಯಾಘ್ರ ಸ್ವಭಾವ'ವು ಶೂದ್ರರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಕಡೆಗಾದರೆ 'ಉಷಾ'ಳು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿ ಬಲದಿಂದಲೇ, ಮಾತಿನಿಂದಲೇ 'ರುದ್ರ'ನ ಒರಟುತನವನ್ನು ಹೊರಗೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಇದೆಯಲ್ಲ! ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ. 'ಯಯಾತಿ' ಮತ್ತು 'ಸಂಜೀವನೀ' ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ 'ಶರ್ಮಿಷ್ಠ'ಯ 'ಚುಚ್ಚು' ಮಾತುಗಳು, ಇಡೀ ಅವಳ ವರ್ತನೆಗಳ ಶೈಲಿಯು ದೇವಯಾನಿಯ ಮಾತು, ವರ್ತನೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನತೆ ಎಂದು ಹಲವು ಬಾರಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಹಯವದನ' ನಾಟಕದ ಕಪಿಲನು 'ವೃತ್ತಿ'ಯ ಕಾರಣದಿಂದ, 'ಜಾತಿ'ಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ 'ಒರಟು'ತನವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂದು ಹಲವು ಬಾರಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪನರಪಿ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ದೇವದತ್ತನು ಒಂದು ಕಡೆ ಹೇಳುವಂತೆ

ದೇವದತ್ತ : ಇಂಥ ನಾಜೂಕಾದ ಕೆಲಸ ಅವನ ಕೈಯಲ್ಲಾದೀತೇನು? ಕಪಿಲನಿಗೆ ಕೃಷಿ  
ಗೊತ್ತು. ಕುಸ್ತಿ ಗೊತ್ತು. ಕಮ್ಮಾರಸಾಲೆ ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಹೇಗೆಂದರೂ  
ಒರಟ. ಅವಿದ್ಯಾವಂತ.<sup>21</sup>

ಕಪಿಲ : ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಯೋಗ!... ದೇವದತ್ತ ಹೀಗೆಂದಾದರೂ ಮಾಡಿದ್ದಿನೇನು? ಇದು  
ಕಪಿಲನ ಗುಣ, ಅವನ ಶಕ್ತಿ ಈಗಲಾದರೂ ನೋಡು.<sup>22</sup>

'ಕಪಿಲ' ಕಮ್ಮಾರ ಜಾತಿಯವನಾದ ಕಾರಣ, 'ಕುಸ್ತಿ'ಯನ್ನು ಕಲಿತವನಾದ ಕಾರಣ, ಕಮ್ಮಾರ ವೃತ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾದಂತಹ ಶಕ್ತಿ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ದೈಹಿಕ ಕ್ಷಮತೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಒರಟುತನವನ್ನು ನೀಡುವುದು. ದೇವದತ್ತನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ಕಾರಣ ಅವನು ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗದ ಕಾರಣ ಅವನ ದೇಹ, ಅವನ ವರ್ತನೆ, ಸ್ವಭಾವಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸೌಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಸಂದರ್ಭವು ಪ್ರತಿ ಜಾತಿಯವರು ಬದಲಾದಂತೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಬಲಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಇದೆ.





ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ಹುಟ್ಟು, ವರ್ತನೆ, ಸ್ವಭಾವಗಳು ಜಾತಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತಿವೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಗಂಭೀರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಈಡಾಗಬೇಕಾದಂತಹ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ 'ಹುಟ್ಟು, ಅವನ ವರ್ತನೆಗಳು, ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಕನೆಕ್ಟ್ ಮಾಡುವುದೇ ಇಡೀ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆಯಾಮದ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಮುಖವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಮುದಾಯದ ನೆಲೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು, ಯೋಚನೆಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಧ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಟಕಗಳು ನಿಖರವಾಗಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತರದಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಚಹರೆಗಳು ಈ ನೆಲೆಯ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತದೆ.

### ೪.೬. ನಿರಾಕರಣೆ, ಅಪಮಾನದ ನೆಲೆ

ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅಪಮಾನಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಅಪಮಾನದ ಛಾಯೆಯು ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅಪಮಾನ/ಅವಮಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಧೋರಣೆಯೂ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿರಾಕರಣೆ, ಅಪಮಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರಾಕರಣೆ, ಅಪಮಾನದ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ, ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಬರಬಹುದು ಅಥವಾ ಬರದೇ ಇರಬಹುದು. ನಿರಾಕರಣೆ, ಅಪಮಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿರಾಕರಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಅವಮಾನವನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ವಿರೋಧಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರಾಕರಣೆ ಅಥವಾ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿರಲಾರದು. ಸಮಯ, ಸಂದರ್ಭಗಳು ನಿರಾಕರಣೆ ಅಥವಾ ಅಪಮಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಹಂನ ಭಾಗವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದೂ ಉಂಟು.

ಯಾರು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ, ಯಜಮಾನಿಕೆಯ, ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಸ್ಥಾಪಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾರೋ, ಮೀರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಾರೋ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಂತಹವರ ವಿರುದ್ಧ, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಒಂದು ವರ್ಗ, ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು, ನಿರಾಕರಣೆಯ ಮನೋಭಾವ, ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆಯುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಪಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಪಮಾನವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಾಗ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಲವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿವೆ. ಅಪಮಾನ ಮಾಡುವವರೆಲ್ಲರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಪಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗುವವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು, ಕೆಳಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಆಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಈ ವಿನ್ಯಾಸದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ವಿನ್ಯಾಸವು ಬಹುತೇಕ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅಪವಾದಗಳು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ



ಕೆಳಜಾತಿಗಳು, ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಪ್ರಮಾಣವು ಕಡಿಮೆಯಷ್ಟೆ.

ಅಪಮಾನ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಒಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯೇ? ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಒಳಪಂಗಡಗಳ ನಡುವೆಯು ಈ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅಪಮಾನದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾದ ಹೊಳಹುಗಳು ಸಿಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾಟಕಗಳೂ ಗ್ರಹಿಸಿವೆ. ಅದನ್ನು ಮುಂದಿನಂತೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆ, ಅಪಮಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿರುವುದು 'ಏಕಲವ್ಯ', 'ಶಂಭೂಕ', 'ಜಲಗಾರ'ರ ಪಾತ್ರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಮೂರು ಪಾತ್ರಗಳು ಮೇಲ್ವರ್ಣದವರಿಂದ ತಿರಸ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವಂತಹವರು. ಎಲ್ಲಾ ಅರ್ಹತೆಗಳು ಅವರಿಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅವರು ಶೂದ್ರರೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಅಪಮಾನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ : ತಪಕ್ಕನಧಿಕಾರಿ ಶೂದ್ರನ್

ಎಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಂ<sup>೭೮</sup>

ದ್ರೋಣ : ಇದೊ ನೀ ಭಿಲ್ಲವಶಾವಕಂ, ನೀನನಾರ್ಯ ಕಿಶೋರ

ನಿನಗೆ ಪಂಚಮ ದೇವದವಂ ಕಲಿಸಲಾ.<sup>೭೯</sup>

ದ್ರೋಣ : ಏಕಲವ್ಯ, ನಿನ್ನ ಆಸಕ್ತಿ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಕ್ಕದ್ದೆ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಅಡ್ಡವಿದೆ, ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಗುರುಮುಖೇನ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಸಬಾರದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರಿದೆ.<sup>೮೦</sup>

ಏಕಲವ್ಯ : ಶೂದ್ರನೊಡನೆಮಗೆ ಸಮಚರ್ಯೆ ಸಲ್ಲದೆಂದಾಡಿ

ಸೆಡೆತನ್, ಮುನಿದನ್, ಕೇಳ್ವೋಲಾಡಿದನ್<sup>೮೧</sup>

ಏಕಲವ್ಯ, ಶಂಭೂಕ ಅವರದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಡೆಯೆನಿಸಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಬದ್ಧವಾಗಿ ಇಂತಹ ವರ್ಣದವರು ಮಾತ್ರವೇ ಕಲಿಯಬೇಕೆಂದು ಒಂದಷ್ಟು ನೀತಿ-ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಈಗಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕೆಂಬುದೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಶಂಭೂಕ, ಏಕಲವ್ಯರು ಇದ್ದಾರೆ. ಈ ನಡೆಯು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳು, ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಾದವರು. ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ದ್ರೋಣ, ಅರ್ಜುನರು ಏಕಲವ್ಯ ಮತ್ತು ಶಂಭೂಕರ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಲನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರೊಟ್ಟಿಗೆ ಅವರನ್ನು ಅಪಮಾನಕ್ಕೇಡು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಏಕಲವ್ಯ ಮತ್ತು ಶಂಭೂಕರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಶೂದ್ರ' ವರ್ಣ, ಜಾತಿ, ಸಮುದಾಯವೂ ನಿರಾಕರಣೆ, ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. 'ಜಲಗಾರ'ನದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೇನಲ್ಲ. 'ಜಲಗಾರ'ನೂ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಪಾರ್ವರ' ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾನೆ.





ಮೊದಲನೆ ಪಾರ್ವ : ಸಂಗೀತವನಿತೇನು ಮನಮೋಹಿಪಂತೆ

ಇರಲಿಲ್ಲ. ಗಾನದೇವಿಯು ಹೀನ ಜಲಗಾರನನ್

ಒಲಿಯುವಳೆ? ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ<sup>೮೨</sup>

ಎರಡನೆ ಪಾರ್ವ : ಶೂದ್ರರೋಳ್ ಕವಿವರ್ಯರುದಿಸುವರೆ? ಹುಟ್ಟುವರೆ ಪಂಡಿತರ್?

ಜನಿಸುವರೆ ಶಿಲ್ಪಿಗಳ್? ಗಾಯಕರ್? ಯೋಗಿಗಳ್

ಅಸದಳಂ ಹೊತ್ತಾಯ್ತು ಹೋಗೋಣ<sup>೮೩</sup>

ಏಕಲವ್ಯ, ಶಂಭೂಕರಿಗಾದ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅವಮಾನದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜಲಗಾರನಿಗೆ ಆಗಿರುವುದು ಕಾಣಬಹುದು. ಏಕಲವ್ಯನು ಕಲಿಯಲು (ಬಿಲ್ವಿದ್ಯೆ) ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವುದು, ಶಂಭೂಕನು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುವುದು ಈಗಾಗಲೇ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಆದರೆ 'ಜಲಗಾರನು' ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯ ಬೇಸರಕ್ಕೆ ಹಾಡುವ ಕೌಶಲಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಗಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಗೀತ' ಎನ್ನುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರಬದ್ಧವಾದ ಕಲಿಕೆ, ಸಂಗೀತವು ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧಿಸುವಂತಹದ್ದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅಪವಾದವಾಗಿ ಜಲಗಾರನು ಅವರೆದುರಿಗಿದ್ದಾನೆ. 'ಜಲಗಾರ' ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಸುಳ್ಳಾಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಬಹುಶಃ ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಕಾಡಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜಲಗಾರನು ಹಾಡುವ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಅವನ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸವಿದವರು ಜಲಗಾರನೇ ಹಾಡಿರುವುದು ತಿಳಿದಾಗ 'ಮೈಲಿಗೆ' ಆದವರಂತೆ "ಗಾನದೇವಿಯು ಹೀನ ಜಲಗಾರನ್ ಒಲಿಯುವಳೆ?" ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಅವಮಾನಿಸುವುದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ನಿರಾಕರಿಸುವವರ, ಅವಮಾನಿಸುವವರ ಅಸಹನೆ, ಕ್ಷುದ್ರತೆಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಅನಾವರಣವಾಗಿದೆ.

ಜಲಗಾರನು ವೈದಿಕರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಿಡಿತದ ದೇವರು, ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ.

ಜಲಗಾರ : ನನಗೇಕೆ ಶಿವಗುಡಿಯ ಜಾತ್ರೆ? ಜೋಯಿಸರು

ದೇಗುಲದ ಬಳಿಗೆನ್ನ ಸೇರಿಸರು

ಶಿವಗುಡಿಯ ಶಿವನು ಜೋಯಿಸರ ಶಿವನಂತೆ

ನನ್ನ ಶಿವನೇ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಹನು

ನಾನೆಲ್ಲಿ ಸತ್ಕರ್ಮವೆಸಗುವೆನೋ

ಅಲ್ಲಿ ಮೈದೋರುವನು, ಶಿವಗುಡಿಯದನಗೇಕೆ?<sup>೮೪</sup>

ಜಲಗಾರನ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಕಾರಣ ತನಗೆ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲದ್ದು. ಗುಡಿಗೆ ಹೋದ ಜಲಗಾರನ ಮಗನಿಗೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅವಮಾನ ಮಾಡಿದ್ದು ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿಯೇ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವ ಭಲವಿದೆ. ಎಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನೇ





ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಖರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಮುಖವು ಅವನ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿದೆ. ಜಲಗಾರನು ಓರ್ವ ಕೆಳಜಾತಿಯವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿರುವುದರಿಂದ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ದೇವಾಲಯದ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕಿರುವ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಯಕದ ಮೂಲಕವೇ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವ ಮನೋಭಾವವು ಬೆಳೆದಿದೆ. 'ಏಕಲವ್ಯ'ನೂ ತನಗಾದ ಅನ್ಯಾಯ, ಅಪಮಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ 'ಏಕಲವ್ಯ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿದೆ.

ಏಕಲವ್ಯ : "ಗುರುಮುಖದಿಂದ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿತು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬಿಲ್ಲುಗಾರರಾಗುವ ವಿಚಾರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಬೇಕು. ಇಂಥದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ನೀವು ತಯಾರಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ನಿಮಗೆ ಭಯ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಿಮಗೆ ನನ್ನ ಬೆಂಬಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹುಟ್ಟದು ಅರ್ಜುನ".೪೫

'ಏಕಲವ್ಯ'ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಮ್ಮತವಾದ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ತನಗೆ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಬಲವಾಗಿ ಅಡ್ಡೆಗಳು ಹಾಕಿದ, ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಅರ್ಜುನ 'ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ' ಯುದ್ಧದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನ ಸಹಾಯ ಯಾಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕಲವ್ಯನು ಅದಕ್ಕೆ 'ಅದೇ' ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿ ಅರ್ಜುನನ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅವನಿಗೂ ಅಪಮಾನವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಯ, ಸಂದರ್ಭಗಳು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ನಿರಾಕರಿಸುವ, ಅಪಮಾನಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯ ಅಹಂ, ಜಾತಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾ ಇರುವವರಿಗೆ ಜಲಗಾರ ಮತ್ತು ಏಕಲವ್ಯರು ಅದೇ ರೀತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆ, ಅಪಮಾನದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಉಷಾ-ರುದ್ರನ ಶರಣತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ರುದ್ರ-ಶೂದ್ರತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉಜ್ಜನ-ಆಹಾರ, ಪಾನೀಯಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯು ನಿರಾಕರಣೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಿದೆ. ಉಷಾ, ರುದ್ರ, ಉಜ್ಜ-ಕೆಂಚರುಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಗತ್ಯತೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉಷಾಳಿಗೆ ತನ್ನ ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವೈದಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ಆಚೆ ಬಂದು ಮುಕ್ತವಾಗ ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಅವಳಿಗೆ 'ರುದ್ರ'ನ ಸಹಜ ವರ್ತನೆಗಳು, ಸ್ವಭಾವಗಳು ಆತ್ಮೀಯವಾಗುತ್ತವೆ, ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರುದ್ರನು 'ಶರಣ'ನಾಗುವುದು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ರುದ್ರನನ್ನೂ, ಶರಣತ್ವವನ್ನೂ, ವೈದಿಕತ್ವವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ 'ರುದ್ರ'ನು ತನ್ನ 'ಶೂದ್ರತ್ವ'ನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು 'ನವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕೆ'ಯ ರೂಪವಾದ ಶರಣತ್ವ, ಶರಣನಾಗಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ರುದ್ರನು ತನ್ನ ಶೂದ್ರತ್ವದಿಂದ ಹಲವು ಅಪಮಾನಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಶೂದ್ರತ್ವದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ಶರಣನಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌರವವನ್ನು, ತಾನು ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಲು ಮಾಂಸಾಹಾರ, ಹೆಂಡ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ನಿರಾಕರಿಸಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಉಜ್ಜ-ಕೆಂಚರು ತಮ್ಮ ಮೂಲ, ಸಹಜ ಆಹಾರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.



ಕೆಂಚ : ಬಸವಣ್ಣಾರಲ್ಲ, ಜವರಾಯನೇ ಬಂದ್ರೂ ಕೋಳಿ

ತಿಂಬೋದು ಬಿಡಕಾಗಲ್ಲ, ಗೊತ್ತಾತ?೮೬

ಎಂದು ಶರಣ ಚಳುವಳಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಆಹಾರ, ಪಾನೀಯಗಳ ತ್ಯಜಿಸುವ ತರ್ಕವಿಲ್ಲದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಕೆಂಚನು ನೇರವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಅಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ದಿವಸದಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡುವಾಗ ಉಜ್ಜನಿಗೆ 'ನಾನು ಹೊಲೆಯನಲ್ಲ', 'ನಾನು ಇವತ್ತಿಂದ ಶರಣ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ದೈನಂದಿನ 'ಮಾಂಸಾಹಾರ', 'ಹೆಂಡ'ವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸು ಎಂದು ಹೇಳುವ ರುದ್ರನ ಮಾತುಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಸಂಕಷ್ಟ, ಮೌನವನ್ನು ತರುವುದು ಅಲ್ಲದೇ ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯು ಹೇಳುವ 'ಆಹಾರ ಕ್ರಮದ' ಬದಲಾವಣೆಗೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೆಂಚ-ಉಜ್ಜರಿಗೆ ತಾವು ಸೇವಿಸುವ ಕೋಳಿ-ಹೆಂಡವು ಅಪಮಾನ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿರಾಕರಣೆ- ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಲು ಬಯಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ?. ಯಾರು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಪಮಾನ, ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಉಜ್ಜ-ಕೆಂಚರ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವೆನಿಸಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಿಲ್ಲ.

ರುದ್ರನು-ಶೂದ್ರತ್ವವನ್ನು, ಉಷಾ-ವೈದಿಕತ್ವವನ್ನು, ಬಸವಣ್ಣ-ವೈದಿಕತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೆಯೇ 'ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ'ಯಲ್ಲಿ 'ಅರವಸು' : 'ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಲ್ಲ'೮೭ ಎಂದು ತನ್ನ ಜನ್ಮತಃ ಬಂದಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಒತ್ತಡವಾದರೂ ಎಂತಹದ್ದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದುರಾಗುವುದು. 'ಉಷಾ', 'ಬಸವಣ್ಣ', 'ಅರವಸು' ಅಂತಹವರಿಗೆ 'ಶೂದ್ರ'ನಾದ 'ರುದ್ರ' ಅನುಭವಿಸುವ ಅಥವಾ ಅನುಭವಿಸಿದಂತಹ ಅಪಮಾನವು ಆಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಇದು ನಿರಾಕರಣೆಯ ನೆಲೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ, ಆಚರಣೆ, ನಿಯಮಗಳ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಆಚೆ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಮರ್ಥವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ನಿರಾಕರಣೆ, ಅವಮಾನ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಪಂಚಮ' ನಾಟಕವೇ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಹಯವದನರಾವ್' ಓರ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿದ್ದು ಸಂದರ್ಶನ ನಡೆಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸಂದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬರುವವರೆಲ್ಲ ಕೆಳಜಾತಿಯವರೇ ಆಗಿರುವುದು ಸಂದರ್ಶನದ ಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುವುದು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಹಯವದನರಾವ್' ಸಂದರ್ಶನದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಪುಟ್ಟಲಕ್ಕಮ್ಮನಿಗೆ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹಯವದನರಾವ್ : ಮದ್ದೆ ಆಗಿದೆಯೋ?

ಪುಟ್ಟಲಕ್ಕಮ್ಮ : ಇಲ್ಲಸಾರ್

ಹಯವದನರಾವ್ : ಮಕ್ಕಳೆಷ್ಟು?೮೮





ಹಯವದನರಾವ್ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಅಕ್ರಮವಾಗಿಯೇ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪುಟ್ಟಲಕ್ಕಮ್ಮನನ್ನು ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಈಡು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಇದೆ ಪುನಃ ಶೇಷಾದ್ರಿ, ಗಾಂಧಿ ಅವರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹರಿಜನರು ಸರ್ಕಾರಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೇಳುವಾಗ ಈ ರೀತಿಯ ಅಪಮಾನದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು 'ಪಂಚಮ'ದಲ್ಲಿ ತರುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಅಪಮಾನದ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಅದರ ವಿಭಿನ್ನ ಚಹರೆಯನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ.

### ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಬೆರಳ್ಗೆ ಕೊರಳ್, ಪು.ಸಂ. ೧೨.

೨. ಹೆಬ್ಬೆರಳು, ಪು.ಸಂ. ೯.

೩. ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೨೪.

೪. ಹೆಬ್ಬೆರಳು, ಪು.ಸಂ. ೧೦.

೫. ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೨೪, ೨೫.

೬. ಹೆಬ್ಬೆರಳು, ಪು.ಸಂ. ೧೫.

೭. ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೨೭.

೮. ಬೆರಳ್ಗೆ ಕೊರಳ್, ಪು.ಸಂ. ೧೩.

೯. ಅದೇ., ಪು.ಸಂ. ೧೩, ೧೪.

೧೦. ಹೆಬ್ಬೆರಳು, ಪು.ಸಂ. ೧೫.

೧೧. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೭.

೧೨. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೭.

೧೩. ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೨೮.

೧೪. ಹೆಬ್ಬೆರಳು, ಪು.ಸಂ. ೧೭.

೧೫. ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ, ಪು.ಸಂ. ೭.

೧೬. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೩, ೧೪.

೧೭. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೪, ೧೫.

೧೮. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೫.

೧೯. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೨೦.

೨೦. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೨೦.





೨೧. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೨೧.

೨೨. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೨೧.

೨೩. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೨೧.

೨೪. ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು, ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ದಂಗೆ, ಪು.ಸಂ. ೧೨೪.

೨೫. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೨೫.

೨೬. ಜಲಗಾರ, ಪು.ಸಂ. ೭, ಲ.

೨೭. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ಲ.

೨೮. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ಲ.

೨೯. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ಲ.

೩೦. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ಲ.

೩೧. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೫.

೩೨. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು.ಸಂ. ೨೯೫.

೩೩. ಲಿಂಗದೇವರು ಹಳೆಮನೆ, ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳು: ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ, ಪು.ಸಂ. ೧೮೬.

೩೪. ಜಲಗಾರ, ಪು.ಸಂ. ೩೨.

೩೫. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೯.

೩೬. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು.ಸಂ. ೨೯೭, ೨೯೮.

೩೭. ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೪೭.

೩೮. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಪು.ಸಂ. ೨೪.

೩೯. ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೪೮.

೪೦. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೮.

೪೧. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೮.

೪೨. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ, ಪು.ಸಂ. ೧೧೧.

೪೩. ಶಿವರಾತ್ರಿ, ಪು.ಸಂ. ೩೦.

೪೪. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೩೩.

೪೫. ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ, ಪು.ಸಂ. ೭೨.

೪೬. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೭೮.

೪೭. ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೨೮.



೪೮. ದರಿದ್ರ ನಾರಾಯಣ, ಪು.ಸಂ. ೩೫೧.

೪೯. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಪು.ಸಂ. ೫.

೫೦. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೦.

೫೧. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೭೧.

೫೨. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ, ಪು.ಸಂ. ೧೨೯.

೫೩. ಅಗ್ನಿ, ಪು.ಸಂ. ೯.

೫೪. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೯.

೫೫. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೮.

೫೬. ಪಂಚಮ, ಪು.ಸಂ. ೧೯.

೫೭. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಪು.ಸಂ. ೧೭.

೫೮. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೮.

೫೯. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೮.

೬೦. ಉದರ ವೈರಾಗ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೯೭.

೬೧. ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ, ಪು.ಸಂ. ೭೮.

೬೨. ಪಂಚಮ, ಪು.ಸಂ. ೧೩.

೬೩. ಅಗ್ನಿ, ಪು.ಸಂ. ೫.

೬೪. ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೨೧.

೬೫. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೬೫.

೬೬. ಶಿವರಾತ್ರಿ, ಪು.ಸಂ. ೪೦.

೬೭. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೧.

೬೮. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಪು.ಸಂ. ೫೧.

೬೯. ಶಿವರಾತ್ರಿ, ಪು.ಸಂ. ೬೭.

೭೦. ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೮೧.

೭೧. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೬.

೭೨. ಮುಕ್ಕಣ್ಣ ವಿರಾಟ ಪುರುಷ, ಪು.ಸಂ. ೬೦೮.

೭೩. ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೧೪.

೭೪. ಶಿವರಾತ್ರಿ, ಪು.ಸಂ. ೪೬.





೭೫. ಶುನಶ್ಯೇಷ, ಪು.ಸಂ. ೮೫.  
೭೬. ಹಯವದನ, ಪು.ಸಂ. ೧೮.  
೭೭. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೪.  
೭೮. ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ, ಪು.ಸಂ. ೨೧.  
೭೯. ಹೆಬ್ಬೆರಳು, ಪು.ಸಂ.  
೮೦. ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೨೭.  
೮೧. ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ, ಪು.ಸಂ. ೧೩.  
೮೨. ಜಲಗಾರ, ಪು.ಸಂ. ೮.  
೮೩. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೮.  
೮೪. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೫.  
೮೫. ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೫೫.  
೮೬. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಪು.ಸಂ. ೭.  
೮೭. ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ, ಪು.ಸಂ. ೭೮.  
೮೮. ಪಂಚಮ, ಪು.ಸಂ. ೬.

□□





ಅಧ್ಯಾಯ : ಐದು

## ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆ

---

೫.೧. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ

೫.೨. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವ .

೫.೨.೧. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಸಮರ್ಥನೆ

೫.೨.೨. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ನಿರಾಕರಣೆ

೫.೨.೩. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು

(ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಬದಲಾಗದ ಸ್ವರೂಪ)

೫.೩. ಮತಾಂತರ : ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮೀಯರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು



ಅಧ್ಯಾಯ : ಐದು

## ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆ

ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಹಲವು ಭಿನ್ನತೆಗಳು, ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿವೆ. ಇದು ತರ್ಕಾತೀತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಈ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸರ್ವರಿಗೂ ಸಮಾನಾವಕಾಶಗಳ ಕರ್ಮಭೂಮಿಯಾಗಿದೆ. ಯಾರು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರೋ, ಯಾವುದು ಬಲವುಳ್ಳದ್ದೋ ಅದು ಮಾತ್ರ ಜೀವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಮೇಲಲ್ಲ, ಯಾವುದೂ ಕೀಳಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಗೂ ಸ್ಥಳವಿದೆ(Space). ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ನಿರಂತರ ಹೋರಾಟವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರಂತರ ಹೋರಾಟವೇ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಸಂಕೇತವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತೀ ವಸ್ತು, ಜೀವಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎಂಬುದು ಇರಲಾರದು. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾದ ಮನುಷ್ಯರು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಮೆದುಳಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿರಲಾರದ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು, ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿರುವುದು ನಮ್ಮೆದುರೇ ಇದೆ.

ಮನುಷ್ಯರು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಮೇಲು-ಕೀಳು, ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಸಮಾಜದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿವೆ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಅಂಶಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿವೆ. ಅಂದರೆ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟು ನಡೆಯನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು, ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ತರತಮಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಸದಾ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವ ತರತಮಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ಅಂತಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೂ ಒಪ್ಪಿ ನಡೆಯುವುದು ಇದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ತರತಮಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಧರ್ಮ,





ಜಾತಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಕೆಲವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು, ಧೋರಣೆಗಳು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ತರತಮಗಳು ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿ, ನಂಬಿಕೆಗಳಾಗಿ ನಮ್ಮೊಡನೆ, ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ವೈಶಾಲ್ಯತೆಯು ಮಾನವ ಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ನಲುಗುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ತರತಮಗಳು ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು, ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣರನ್ನಾಗಿಸಿವೆ.

ಮನುಷ್ಯರು ತಮಗೆ ತಾವೆ ಹಲವು ನಿಯಮ-ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನು ಬೇರೆಯವರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದ್ದಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಷ್ಟು ಅಂತರಗಳು, ಕಂದರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಹಾಗೇ ಕೆಲವರನ್ನು ಅಮಾನುಷವಾಗಿ ನಡೆಸಿ ಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಇಡೀ ಸಮಾಜವು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಏಕಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು, ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳು, ದ್ವಂದ್ವಗಳು, ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳು ಅಸಮಾನತೆಯ ಹಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ, ಸಮುದಾಯ-ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ, ಜಾತಿ-ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ, ಧರ್ಮ-ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ, ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಒಳಪಂಗಡಗಳ ನಡುವೆ ಅಗಾಧವಾದ ಅಂತರಗಳು, ಕಂದರಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಮುದಾಯ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಮಾನವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಅಸಮಾನವೇ ಕಾರಣ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ, ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ, ಧರ್ಮ-ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಬೆಳೆದಿರುವ, ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಹಂಭಾವನೆ, ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಬಲವಾದ ತರ್ಕಾತೀತವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇಡಿಯಾದ ಸಮಾಜವು, ಇಡಿಯಾಗಿರಬೇಕಾದ ಸಮಾಜವು ಹಲವು ಅಸಮಾನತೆಗಳ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಒಡೆದು ಹೋಗಿರುವುದು ನಮ್ಮೆದುರಿನ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿ. ಈ ವಾಸ್ತವವು ಸಮಾಜವನ್ನು 'ನಿಗಿನಿಗಿ ಕೆಂಡ'ವಾಗಿಸಿದೆ. ಅಸಮಾನತೆಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಒತ್ತಾಸೆಗಳು ಇವೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಈ ಅಸಮಾನತೆಯು ಅಳಿದು ಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿದೆ. ಇವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ, ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಸಂಘರ್ಷಗಳು, ಹೋರಾಟಗಳು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ, ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವ ಅಗಾಧ ಅಸಮಾನತೆಯು ಸಹಜವಾದ ಸಂವಹನ, ಬೆರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸಿ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಸಮಾನತೆಯು ಇಂಡಿಯಾದ "ಜಾತಿ" ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಮುಖವಾಗಿದೆ.

ಇಡೀ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿರುವ ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜಾತಿಗಳು, ಉಪಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಹಲವು ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಆಚರಣೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ





ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಆಚರಣೆಗಳು ಒಂದು ಸಮುದಾಯ, ಜಾತಿಗಳಿಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮುದಾಯ, ಜಾತಿಗಳಿಗೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಇತರೇ ಜಾತಿಯವರಿಂದ ತಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಫಲಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರತೀ ಜಾತಿ, ಸಮುದಾಯಗಳು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಯವರನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ, ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಮುಖಾಂತರ ಕನಿಷ್ಠತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದುಬಂದಿದೆ. ಜಾತಿ-ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠತೆಯ ಮೌಲ್ಯದ ಉಳಿಕೆಗೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಮಾನವನೇ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಬಲವನ್ನು ನೀಡಿವೆ. ಇವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಮುಕ್ತವಾದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬಹು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಳಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ(Social System)ಯು ಅನೇಕ 'ಕಂಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್‌'ಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ ಇದು ಆಂತರಿಕ ಚಹರೆಯೂ ಆಗಿರುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಒಕ್ಕಲಿಗ, ಲಿಂಗಾಯತ, ಕುರುಬ, ಜಂಗಮ, ನಾಯಕ, ಹರಿಜನ ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳೂ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ. ಆದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಏರ್ಪಡುವುದು ಸಹಜ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧ ಉಂಟುಮಾಡಿವೆ. ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳು ಅಗತ್ಯವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದು, ಮಾತನಾಡುವುದು ಇದೆ. ಪ್ರಧಾನ ಜಾತಿಗಳು, ಅವುಗಳ ಒಳಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಊಟ ಮತ್ತು ಮದುವೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ನಿಷೇಧ ಅಥವಾ ನಿರ್ಬಂಧ ಇದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನೆ-ಮನೆಗಳ ನಡುವೆ ಪ್ರವೇಶದ ನಿರ್ಬಂಧವೂ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮೆದುರಿನ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳು, ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಜನರು ನಾನು ಅಥವಾ ನಾವು ಮೇಲು ಉಳಿದವರು ಕೀಳು ಎಂತಲೂ; ಹಾಗೇನೆ ನಾನು ಅಥವಾ ನಾವು ಕೀಳು ಉಳಿದವರು ಮೇಲು ಎಂಬ ಮನೋಭಾವನೆ, ಧೋರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಇದೊಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಆಯಾ ಕೋಮಿನ, ಜನರ ಪ್ರಜ್ಞೆ(Concious)ಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅವು ಅಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ(Unconcious) ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಳಗಡೆ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ವಭಾವ ಸಿದ್ಧ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ತರಮತಗಳು ಇರುವಂತೆಯೇ ಯಾರು ಶ್ರೇಷ್ಠರಾಗಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಶ್ರೇಷ್ಠರಾಗಿಯೇ, ಯಾರು ಕನಿಷ್ಠರಾಗಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಕನಿಷ್ಠರಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡ ಜಾತಿಗಳು ಕನಿಷ್ಠರೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಜಾತಿಗಳವರನ್ನು ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಪಮಾನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಭಾರತದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಾಢ್ಯರಾದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಬಹುತೇಕ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ





ಸಬಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಭೂಮಿಯ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯು ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸಂಪತ್ತಿನ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದಲ್ಲದೇ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತೀ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ಒಂದು ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ಜಾತಿಯವರು ತಮಗೆ ಬಂದಿರುವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು, ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಿಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲತೆಗೆ ಅಂದರೆ ಆದಾಯ ಮೂಲಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಗಳು ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಆದಾಯವನ್ನು ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಅಸಮಾನತೆಯು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಸ್ತವವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು, ವೃತ್ತಿ ಕನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಅನೇಕ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳವರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಅನೇಕ ಜಾತಿಗಳು ಈ ಜಾತಿಯ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕೂಪದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು, ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಿರುವ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಮೇಲಿನಂತೆ ಹಲವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಆಯಾಮಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಭಾರತೀಯ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅಖಂಡ ಭಾರತದ ವಾಸ್ತವದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕಾಕಾರವಾದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಉಂಟುಮಾಡಿರುವ ಆಘಾತಗಳು ಹಲವು ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಭಾರತವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಣ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮಗಳು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆ, ಜಾತಿ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಚೌಕಟ್ಟಿಗಿಂತಲೂ ಭಾರತವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಾದ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆದಿರುವುದನ್ನು, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆಕರವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಸಮಾಜದ ಒಡಲಿನಿಂದ ಬಂದಂತಹುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಸಮಾಜದ ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷಗಳಂತಹ ಅನೇಕ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಸ್ತುಗಳು ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಹಲವು ಮುಖಗಳಾದ ಜಾತಿ ದೌರ್ಜನ್ಯ, ಜಾತಿ ಅಪಮಾನಗಳು, ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿವೆ. ನಾಟಕಗಳು ಸಹಿತ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಆತ್ಮಕತೆಗಳಂತೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ, ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿ-ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನು





ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ತಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿವರಗಳು ನಾಟಕದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅಂತಹ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕಡಿಮೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನಾಟಕಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ನಾಟಕಗಳು ಹೇಗೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ ಎಂಬ ಕುತೂಹಲ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ನಾಟಕಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಬಹುತೇಕ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು “ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿ”ಗಳಲ್ಲಿನ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದು.

### ೫.೧. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ

ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಮೇಲ್ವರ್ಣದವರು ಕೆಳವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ವರ್ಣದವರನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಯಾಮ. ಯಾಕೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲ. ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆ ಇರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಆದರೆ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಏಕಲವ್ಯನ ವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಏಕಲವ್ಯನು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅವನು ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಆದ ಅನ್ಯಾಯವು ಇಡೀ ಬೇಡ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಆದಂತಹ ಅನ್ಯಾಯವೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕರಾಳತೆಗೆ ಏಕಲವ್ಯನು ಬಲಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ ‘ಹೆಬ್ಬರಳು’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ

ದ್ರೋಣ: ಇದೋ ನೀ ಭಿಲ್ಲಶಾವಕಂ, ನೀನನಾರ್ಯ ಕಿಶೋರ

ನಿನಗೆ ಪಂಚಮ ವೇದವಂ ಕಲಿಸಲಾಸಿ

ಮೇಲಿನಂತೆ ದ್ರೋಣ ಏಕಲವ್ಯನ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಏಕಲವ್ಯನದು ಬೇಡ ಕುಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಕಲಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಕೆಳಜಾತಿಯವನು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವವರು, ಜ್ಞಾನದ ಗುತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ವರ್ಣದ ದ್ರೋಣನಂತಹವರು. ಇವರು ಜಾತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ದ್ರೋಣನ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ‘ಶ್ರೇಷ್ಠ’ ವರ್ಣದವನೆಂಬ ‘ಅಹಂ’ ಇದೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರುದ್ಧ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೇ ದ್ರೋಣನಿಗೆ ನೆಪವನ್ನು ಹೇಳಲು ಹಲವಾರು ಮಾರ್ಗಗಳು ನಿರ್ಮಾಣ ಆಗುತ್ತವೆ. ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಯ ನೆಪದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಆಗಲೇ ನಿರ್ಮಾಣ ಆಗಿದ್ದಂತಹ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಿಗಿಯಾದ ಹಿಡಿತವು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ದ್ರೋಣನು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ದನಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಏಕಲವ್ಯನ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು “ಏಕಲವ್ಯ, ನಿನ್ನ ಆಸಕ್ತಿ, ಶ್ರದ್ಧೆ ಮೆಚ್ಚತಕ್ಕದ್ದೆ, ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಅಡ್ಡವಿದೆ. ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಗುರುಮುಖೇನ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಸಬಾರದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರಿದೆ” ಎಂದು





ಹೇಳುವಾಗ ದ್ರೋಣನಿಗೆ ಸಹಾಯಕ್ಕಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಯವಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಏಳೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಅಂತರವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕೇ ಏಕಲವ್ಯನು ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನಿಗೆ -

ಏಕಲವ್ಯ : ಅಂತೆನೆ ಅನಾರ್ಯರು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲವೆ ಜೀಯ?<sup>೩</sup>

ಏಕಲವ್ಯ : ಪೂಜ್ಯರೆ... ಕೀಳು ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ತಪ್ಪಿಗೆ ಜೀವನಪೂರ್ತಿ ನಾನು ಈ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದೂರವಾಗಬೇಕೆ?<sup>೪</sup>

ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೇವಲ ಏಕಲವ್ಯನು ದ್ರೋಣನಿಗೆ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅಲ್ಲ. ಆರ್ಯ-ಅನಾರ್ಯ, ಮೇಲ್ಜಾತಿ-ಕೆಳಜಾತಿ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾ ಎಲ್ಲರೂ ಪಡೆಯಬೇಕಿರುವ, ಸಮಾನತೆಯು ಇರಬೇಕಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ದ್ರೋಣನ ಹಿಂದಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ, ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹಾಕುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಈ ಕರಾಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಮನುಷ್ಯರೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಅತ್ಯಂತ ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ಸ್ಥಿತಿಯಿರುವ, ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಏಕಲವ್ಯನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಮಂಜಸವೇ ಆಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನೇ ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಈ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಕರೋರವಾದ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದೆ. ದ್ರೋಣನು ಏಕಲವ್ಯನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುವುದು ಇದೆಯಲ್ಲ, ದ್ರೋಣನ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

“ದ್ರೋಣ: ಈ ಬಗೆಯ ಅಸಮಾನತೆ ನಿಸರ್ಗದಷ್ಟೇ ಸಹಜ... ಏಕಲವ್ಯ, ಎಲ್ಲ ಮರಗಳೂ ಸಮನಾದ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯಲಾರವು, ಎಲ್ಲ ಬಂಡೆಗಳೂ ಒಂದೇ ಗಾತ್ರ ಇರಲಾರವು ಪೂರ್ವ ಜನ್ಮದ ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮದಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರೆ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುತ್ತದೆ”.<sup>೫</sup>

ದ್ರೋಣ: ಮನುಜವರೈಸೆ! ಖಿಗಗಳಲಿ ತಾಕ್ಷ್ಯ ಧ್ವಾಂಕ್ಷ  
ವೆಂತು, ಮೃಗಗಳಲಿ ಶಾರ್ಧೂಲ ಮಾರ್ಜಾಲವೆಂ  
ತಂತೆ ಆರ್ಯರನಾರ್ಯರತಿ ಭಿನ್ನಹರು. ಖಿಗ  
ರಾಜನೇಂ ಕಲಿಸುವನೆ ವಾಯಸಗೆ ಪಕ್ಷವಂ  
ಕೊಡಹದೋಲಾಡೆ! ವ್ಯಾಘ್ರಂ ಬಿಡಾಲಕೆ ತನ್ನ  
ಲಂಘನವ ಕಲಿಸುವುದೆ? ನಿನ್ನುದ್ದ ಮಿಕ್ಕು ನೀ  
ನೆಗೆಯ ಬೇಡವೊ ಕಂದ.<sup>೬</sup>

ಮೇಲಿನಂತೆ ದ್ರೋಣನು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಸಮಾನವಿಲ್ಲ ಎಲ್ಲವೂ ಅಸಮಾನವೇ. ಹಾಗೇ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಯೂ ತನ್ನ ಕೌಶಲಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಕಲಿಸಲಾರದು.



ಪ್ರತೀ ಜೀವಿಯೂ ತನ್ನ 'ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ'ಯನ್ನು 'ವಿಶಿಷ್ಟತೆ'ಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೇ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ, ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎಂಬುದು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಭಿನ್ನತೆಗಳು, ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಅಸಮಾನತೆಗಳಿಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕುವ ಧೋರಣೆಯು ದ್ರೋಣನಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ರೀತಿಯು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಿತ್ತಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು, ತಮ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು, ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಡುವ ನಯವಾದ ಮಾತುಗಳು. ಎಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಷ್ಟು ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯುಳ್ಳವರು. ಹೇಗಾದರೂ ಸರಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಹಲವು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣನೂ ತನ್ನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪರಂಪರೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯ, ಕರ್ಮ-ಫಲಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣನು ಅದೇ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಏಕಲವ್ಯನನ್ನು ಸುಮ್ಮನಿರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕಲವ್ಯನ ಬಯಕೆ, ಬೇಡಿಕೆಯೆ ತಪ್ಪು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ದ್ರೋಣನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ದ್ರೋಣನು 'ಬೇಡ' ಜಾತಿಯವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. 'ಬೇಡ' ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಯಲು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ಸಮುದಾಯವು ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗೆ ಇರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕೃತಿ, ಸಮಾಜವೇ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ, ನಾನು ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ದ್ರೋಣನದು. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಏಕಲವ್ಯ ಅಪಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವನ ಸಮುದಾಯವೂ ಅಪಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವೆಂದರೆ ದೇವಾಲಯ ಮತ್ತು ಮನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ನಿಷೇಧದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದೇ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮನೆಗೆ ಜಾತಿಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಮನೆಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಹೋಗುವ ಕುರಿತಾದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಹಾಗೆ ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ದೇವರು, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ನಿಷೇಧದ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ. 'ಜಲಗಾರ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ,

ಜಲಗಾರ: ನನಗೇಕೆ ಶಿವಗುಡಿಯ ಜಾತ್ರೆ? ಜೋಯಿಸರು

ದೇಗುಲದ ಬಳಿಗೆನ್ನ ಸೇರಿಸರು

ನಿನ್ನ ದೇಗುಲದಡೆಗೆ

ಹೋದೆನ್ನ ಕಂದನಂ ಬೈದಿರಿದು ನೂಂಕಿದರು<sup>2</sup>

ಸಮಾಜದ ನೀತಿಗಳಂತೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಂತೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ, ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಬಹುತೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶ ನಿಷಿದ್ಧ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಜಲಗಾರನಿಗೂ ಕಾಡಿದೆ. ಅವನಿಗೆ





ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಬಯಕೆಯೇನಿಲ್ಲ. ಜಲಗಾರನು ತನ್ನ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವವನು. ಕೆಳಜಾತಿಯವನೆಂದು ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ನೂಕಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಲಾಗದು. ಜಲಗಾರನದು ಕಸ ಗುಡಿಸುವ ಕೆಲಸ. ಜಲಗಾರನ ಕೆಲಸ ಕೀಳು, ಅವನ ಜಾತಿಯೂ ಕೀಳಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಜಲಗಾರನಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮನಾದ 'ರೈತ'ನು ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಅವಕಾಶ ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಕಾರಣ ಅವನದು ಜಲಗಾರನಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೇಲ್ಜಾತಿ. ರೈತನೂ ಜಲಗಾರನನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ, ಜಾತ್ರೆಗೆ ಕರೆದರೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಮೀರಲಾರದ್ದಕ್ಕೆ ಜಲಗಾರನಿಗೆ "ದೂರದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು ಕೈ ಮುಗಿದು ಬಾ"<sup>೪</sup> ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೈತನೂ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆನ್ನುವವನೇ. ರೈತನಿಗಿರುವ ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶವು 'ಜಲಗಾರ'ನಿಗೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ. ರೈತ'ನು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದಲೇ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾಯಿ, ಕರ್ಪೂರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಜಲಗಾರನಿಗೆ ಅವನ ಜಾತಿಯು ಅಪಮಾನ ತರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಎಲ್ಲಿ ಅಪಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗದಿರುವುದೇ ಬೇಡ ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವವ ನಿರ್ಧಾರ. ಇದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಿರುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತೋರುತ್ತಿದೆ.

ಮನೆಯ ಪ್ರವೇಶದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು 'ತಲೆದಂಡ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತರಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಮೇಲ್ವರ್ಣದವರು ವಾಸಿಸುವ ಸ್ಥಳ ಅಥವಾ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಹೋಗುವುದು ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಷೇಧವು ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಕ್ರಿಯೇಟ್ ಆಗಿರುವಂತಹದು. ಇದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿರುವಂತಹದ್ದು ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಚಾಲನೆ ದೊರೆತಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾಟಕವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದಾಗಲೇ ಹಲವು ಕೇರಿಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದ್ದವು. ಬಹುತೇಕ ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಂದು ಕೇರಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ಅಪರೂಪವಾಗಿತ್ತು. ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಚಲನಶೀಲಗೊಂಡ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ರೂಪ ಪಡೆದಿತ್ತು. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಜಗದೇವ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿದ್ದು 'ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮ' ಕೆಳಜಾತಿಯವನಾಗಿದ್ದ. ಇಬ್ಬರೂ ಶರಣತತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವರು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮ', 'ಜಗದೇವನ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಮಣಿದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕೇರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಮತ್ತು 'ಮಾದಿಗ' ಜಾತಿಯವರು ಅದರಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮನನ್ನು ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ಜಗದೇವನು ಕರೆದಾಗ -

ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮ: ಹೋಗೋ, ನಾ ಅಗ್ರಹಾರಕ್ಕೆ ಬರಬಾರದಿತ್ತು. ಈಗ ಮನೀ ಒಳ್ಳಾಕೆ ಬರಬೇಕಂತೀ? ಬ್ಯಾಡಪಾ.<sup>೫</sup>

ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮನು ಜಾತಿ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕೇರಿಗೆ ಬರುವುದೇ ಅವನಿಗೆ ಸಂಕಟವನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಇನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಹೋಗುವುದು





ಅವನಿಗೆ ಆಗಲಾರದ್ದು. ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಮೂಲಜಾತಿಯು ಕಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮನಲ್ಲಿದೆ. ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗದೇವನ ತಾಯಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬದವಳು. ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿರಬೇಕು. ಅವಳು ಮಗ 'ಜಗದೇವ'ನಿಗಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೂ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೇ -

ಅಂಬಕ್ಕ : ನೀ ಒಳಗ ಬಂದ ಹೊರತು ಇಂವಂತೂ ಬರೂದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕs ಬಾ...

ಹಿಂದಾಗಡೆ ಪುಣ್ಯಾಹ ಮಾಡಿಸಿದರಾತು ಬಾ. ಕೈ ಮುಗಿತೀನಿ<sup>೧೦</sup>

ಕೆಳಜಾತಿಯವನಾದರೂ ಮಗನ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ, ಮಗನನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಬರಲು ಹೇಳಿದರೂ ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮ ಬಂದಾಗ ಆಗುವ ಮೈಲಿಗೆ ತೊಳೆಯಲು 'ಪುಣ್ಯಾಹ' ಮಾಡಿಸುವ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಪಡೆದಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಆಯಾಮವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮನಲ್ಲಿ, ಅಂಬಕ್ಕ ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿವೆ. 'ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ'ಯಲ್ಲೂ ಜಾತಿಗಾರನಿಗೆ ಯಜ್ಞ ಮಂಟಪವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಗಾರನದೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಯಜ್ಞ' ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಟನೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾಡುವ 'ಚಕ್ಷು ಯಜ್ಞ'. ಆದರೆ ಇದು ತಿರಸ್ಕಾರವಾದದ್ದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ 'ಯಜ್ಞ'ವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅವರು ಯಜ್ಞ ಮಾಡುವ ಸ್ಥಳ ಪವಿತ್ರ ಆ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ 'ಜಾತಿಗಾರ'ನಂತಹವರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ಅವನ ಬೇಡಿಕೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಧೂತನ ಮೂಲಕ ನಿವೇದನೆಯಾಗಬೇಕು. "ಅಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದಾನಲ್ಲ ಅವನೇ ಜಾತಿಗಾರ ನಾಯಕನು ಒಂದು ಅರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಪ್ಪಣೆಯಾದರೆ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಕೂಗಿ ಹೇಳತಾನೆ"<sup>೧೧</sup> ಜಾತಿಗಾರ ನಾಯಕನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಅಥವಾ ಕೆಳಜಾತಿಯವನಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ 'ಪವಿತ್ರ ಯಜ್ಞಮಂಟಪ'ದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಗಾರ ನಾಯಕನು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಜಾತಿಗಾರನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಜಾತಿಗಳು ಜೀವನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೇರಿಗಳ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದರ ಮುಖಾಂತರವೂ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೇರಿ, ಓಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೂ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಪ್ರತೀ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಬೇರೆಯದೇ ಓಣಿ, ಕೇರಿಗಳು ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ವಾಸ್ತವ. ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನೇರವಾಗಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬೇರೆ ಓಣಿಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.



ಹಳಬ : ಒಕ್ಕಲಗೇರ್ಯಾಗ ಹೊಕ್ಕು, ಹಾರೂಗೇರ್ಯಾಗ ಹರದ, ನಿಮ್ಮ ಮನಗಿ

ಹೋಗಿ ಕದ ತೆರೆದಿನ್ನು<sup>೧೨</sup>

ಹುಡುಗಿ : ಮಾದರ್‌ಕೇರಿ<sup>೧೩</sup>

ಮಂಗಳಗುಪ್ತ : ಅವನ ಜೀವವಿರುವುದು ಕೀಳು ಜಾತಿಯ ಆಯಗಾರರ ಕೇರಿಗಳಲ್ಲಿ<sup>೧೪</sup>

ಹರಿಹರ : ನಾವೆನಾರ ತಪ್ಪಿ ದಲಿತರ ಕೇರಿಗೆ ಬಂದಿವೇನು?<sup>೧೫</sup>

ಸೂತ್ರದಾರ : ಅಡ! ಹೊಲಿಗೇರಿಗ್ಯಾಕ ಬಂದಿವಿ?<sup>೧೬</sup>

ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು ಪ್ರತೀ ಜಾತಿಯವರಿಗೂ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಕೇರಿ, ಓಣಿಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಓಣಿ, ಕೇರಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಪರಿಸರವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಾರವು. ಊರಿನ ಒಳಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಜಾತಿಗಳು, ಊರಿನ ಆಚೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳು ವಾಸಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಮೇಲಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಅಂಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿವೆ. 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಉಜ್ಜ-ಕೆಂಚ ಅವರ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು ಇಡೀ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯ ವಾಸಿಸುವ ಕೇರಿಯ ಪರಿಸರವನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿದೆ. 'ಮಹಾಚೈತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಆಯಗಾರರ ಕೇರಿಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ದಾಳಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣವೇ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಚಲನಶೀಲತೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಚಲನಶೀಲತೆಯು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ದಾಳಿ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ವಾಸಿಸುವ ಕೇರಿಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ 'ತಲೆದಂಡ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಲಿತಾಂಬ "ಖರೆ ಹೇಳತೀನಿ. ಇವರ ಕೇರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬಂದಾಗಂತೂ ವಾಂತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಾಸಿಗೀ ಹಿಡಿಶಾಳ"<sup>೧೭</sup> ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ನಿವೇದನೆಯಾದರೂ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ವಾಸಿಸುವ ಕೇರಿಗಳ ದುಃಸ್ಥಿತಿಗೆ ಜಾತಿ-ಅಸಮಾನತೆಯ ಕಾರಣವೂ ಇದೆಯಲ್ಲವೇ?

ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವೆಂದರೆ ಪ್ರತಿ ಜಾತಿಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೀರಿನ ಆಕರಗಳು ಇರುವುದು. ಇದು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಸ್ತವ. ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನೀರಿನ ಆಕರವನ್ನು ಗುರುತು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯವರು ಮಾತ್ರವೇ ನೀರನ್ನು ಬಳಸಬೇಕು. ಬೇರೆಯ ನೀರಿನ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ಜಂಗಮ : ಗೌಡರೇ ತಪ್ಪು ತಿಳಿಬ್ಯಾಡಿ ಈ ಊರಾಗೆ ತರಾವರಿ ನೀರವೆ. ಕೆರೆ ನೀರು ಬೇಕೋ ಭಾವಿ ನೀರು ಬೇಕೋ, ಹಳ್ಳದ ನೀರು ಬೇಕು. ಚಿಲುಮೆ ನೀರು ಬೇಕೋ<sup>೧೮</sup>

ಜಂಗಮ : ಕೆರೆ ನೀರು ಸಾವಿರ ಜನದ ಕೈಲಿ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿರತದೆ. ಕುಡಿಯೋಕೆ ಮಗಚು ಹಳ್ಳದ್ದು ಮೇಲಿಂದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಹರಿದು ಮೇಲಿನೋರು ಕುಡಿದ ಎಂಜಲಾಗತದೆ. ಚಿಲುಮೆ ನೀರೈತಿ ನೋಡಿ ಅಚ್ಚ ಪತಿವ್ರತೆ ಇದ್ದಂಗ<sup>೧೯</sup>





ಜಂಗಮನು ಒಂದೇ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಹಲವು ನೀರಿನ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಗಳನ್ನು, ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಒಳಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ನೀರಿನ ಮೂಲವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳವರಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿ ಇರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಂತೆ ಕೆರೆ ನೀರು-ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ, ದಲಿತರದು, ಬಾವಿ ನೀರು-ಬ್ರಾಹ್ಮಣರದು, ಹಳ್ಳ ಮತ್ತು ಚಿಲುಮೆಯ ನೀರು-ಊರಿನ ಭೂಮಾಲಿಕ, ಗೌಡರ ನೀರಿನ ಆಕರ ಆಗಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಯೋಗ್ಯವಾದ ನೀರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ಯಾವುದು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ. ಯಾರು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಯಾರು ಕನಿಷ್ಠ ಎಂದು ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದುವರಿದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ವಾಗುವ ಎಲ್ಲಾ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಬಹುತೇಕ ಕೆಳಜಾತಿಯವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಬೆನಕೆರೆ'ಯ ಮಂಗಳ, 'ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ'ಯ ನಿತ್ತಿಲೆಯರು ಕೆಳಜಾತಿಯವರು. 'ಮಂಗಳ' ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುತ್ತಾಳೆ. 'ನಿತ್ತಿಲೆ'ಯ ಸಾವು ಮಳೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಜೀವವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಿತ್ತಿಲೆಯ ಸಾವು ಸಹಜವಾದರೂ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಅರವಸು'ವನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಜಾತಿ-ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತಿದೆ.

ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ವೃತ್ತಿಗಳು. ವೃತ್ತಿಗಳ ಅಸಮಾನತೆಯು ಜಾತಿಗಳ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಗಳು ಗೌರವವನ್ನು, ಅಗೌರವವನ್ನು, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ-ಕನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು, ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಅಂಶವಾಗಿ ಇರಲಾರದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿನ ಹಲವು ವಾಸ್ತವಗಳು ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿವೆ. ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ವೃತ್ತಿ'ಯ ಮೇಲರಿಮೆ-ಕೀಳರಿಮೆ, ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಹೊರ-ಒಳಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಗಳು ಆದಾಯವನ್ನು ತರದಿದ್ದರೂ, ಗೌರವವನ್ನು ತರದಿದ್ದರೂ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದನ್ನು ವೃತ್ತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬೇರೆಯದೇ ನೋಟ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೋಟಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ. ನಾಟಕಗಳು ಪಾರಂಪರಿಕ ವಿದ್ಯೆಯೇ/ ವೃತ್ತಿಯೇ ಪಲ್ಲಟವಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮೇಲು-ಕೀಳುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಾದರಿಂದ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವೃತ್ತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿದೆ. ವೃತ್ತಿಗಳ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ, ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಣವು ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ವೃತ್ತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಬಹುತೇಕ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ವೃತ್ತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ವೃತ್ತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಇರುವುದರಿಂದ ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿ ಆದಾಯದ ಮೂಲಗಳಾಗಿವೆ. ಕೆಲವರು ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೇ ಹಣವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಮಾರ್ಗವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.





ಮೊದಲನೆ ಪಾರ್ವ : ನಾನೊಬ್ಬ ಶೂದ್ರನನು  
ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡಿದ ದುಡ್ಡು

ಎರಡನೆ ಪಾರ್ವ : ಅಂತೂ ನಮಗೆಲ್ಲ ಶಿವಗುಡಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದ  
ಹಿಟ್ಟು ಹೊಟ್ಟೆಗೆ,  
ದುಡ್ಡು ಬಟ್ಟೆಗೆ<sup>೨೦</sup>

ಇಲ್ಲಿ ಪಾರ್ವರು ಶ್ರಮದಿಂದ ದುಡಿಯದಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಹಣವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು 'ಜಲಗಾರ' ಮತ್ತು 'ರೈತನಿಗೆ ಇಲ್ಲ' ರೈತನು ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರಮದಿಂದ ದುಡಿದರೆ ಅವನಿಗೆ 'ಫಲ' ಆದರೆ ಜಲಗಾರನಿಗೆ ಅವನ ವೃತ್ತಿಯು ಆದಾಯದ ಮೂಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವನು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಡದೇ ಅನುಸರಿಸುವುದು ಅವನ ಪಾಲಿನ ಕರ್ತವ್ಯ. ಮೇಲಿನಂತೆ ಪಾರ್ವರು ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ, ಜಾತ್ರೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಣವನ್ನು, ಲಾಭವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವವರು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳೂ, ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಎಂಬುದು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಸಂಗತಿ. ಯಾರು ಪುರೋಹಿತರಾಗಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ದಕ್ಷಿಣೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಮುಡುಪಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಪೂಜೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ, ಯಜ್ಞದಂತಹ ತಂತ್ರಗಳ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಹಣ ದೋಚುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಮುಂದುವರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ದೇವರ ಮೇಲಿನ ನಂಬಿಕೆ ಕಾರಣ. ದೇವರು, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯು ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡವರ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರು, ಅವರ ಜಾತಿಗಳು ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ವೃತ್ತಿಯ ಮೇಲರಿಮೆ. ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ನಡೆಯುವಂತಹದು. ಈ ಅಪಮಾನವು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಪಮಾನವು ಅಪಮಾನದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೆಲ್ಲವೂ ಮುಚ್ಚಿದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಲಲಿತಾಂಬ : ಮುನ್ನೀತನಕ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಾರದಾಗ ಕಾಲ್ಕರಿ ಸೈತ  
ಹಾಕ್ಕೊತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ ಮಡಿ-ಮಡಿ ಅಂತ ಬೆಳದಾಕಿ ಆಕಿ ಎಮ್ಮೀ ಚರ್ಮ  
ಸಲಿತಾಳ? ತೊಗಲು ಹದ ಮಾಡತಾಳೆ?<sup>೨೧</sup>

ಲಲಿತಾಂಬ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಅಪಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜೀವನಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಚರ್ಮ ಹದಮಾಡುವ ಕೆಲಸವು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ವೃತ್ತಿಗಳು ತರತಮಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಗಳ ತಂತ್ರ-ಕೌಶಲ್ಯಗಳು ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳು ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಲಲಿತಾಂಬ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ 'ಕಲ್ಯಾಣಿ'ಯನ್ನು 'ಶೀಲ'ನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಶೀಲ'ನ ಬಗೆಗೆ ಅವಳಿಗೆ ತಕರಾರು ಇಲ್ಲ ಅವನ



ವೃತ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ, ವೃತ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ತಕರಾರಿದೆ. ವೃತ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆನ್ನುವುದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವೃತ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಅವರ ಮನೋಧೋರಣೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ 'ಹರಳಯ್ಯ'ನ ಸಮರ್ಥನೆಯೇ ಬೇರೆ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಇತರರ ವೃತ್ತಿಗಿಂತ ಕೀಳಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಹರಳಯ್ಯ : ಚರ್ಮಸುಲಿಯೋದು ಹೊಲ್ಯಾರ ಕೆಲಸ-ಮಾದರು-ಡೋಹರು  
ತೊಗಲು ಹದಮಾಡಿ, ನಮಗೆ ಕೊಡತಾರು<sup>೨೨</sup>

ಹರಳಯ್ಯ : ಈ ಅಟ್ಟಿಗೆ ಚುಚ್ಚೋ ಉಳಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಬ್ಯಾರೇ ಗತಿಯಿಲ್ಲ ನಮಗೆ?  
ಅಂತ ಕೇಳಾಕ ಹತ್ತಾರು. ಆದರೆ ನನ್ನ ಮಗ ನೇಗಾರ ಅಕ್ಕೇನಿ  
ಅಂದರ ಒಪ್ಪಿಗೊಂಡಾರ ನೇಕಾರರು? ಕರಕೊಂಡಾರs, ಕುಂಬಾರರು  
ನಾವು ಸಮಗಾರರು ಸಮಗಾರರ ಕೇರಿ ಊರ ಒಳ್ಳಾಕ ಇರತ್ಯೆತಿ  
ನಮ್ಮದ ಈ ಕತಿ ಊರ ಹೊರ್ಯಾಕಿರೋ ಹೊಲೆ ಮಾದರ ಕತಿ  
ಎನಾಗಬಾರದು?<sup>೨೩</sup>

ಒಟ್ಟಿಗೇ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಕೆಲಸವನ್ನು 'ಉತ್ತರ' ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ನೀಡಿದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. 'ಶರಣರು ನೆಮ್ಮಿಕೊಂಡ ಕಾಯಕ'ವು ಸಮಾನವಾಗಿರಬೇಕು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವೃತ್ತಿ ಸಮಾನತೆ ಶರಣರ ಆಶಯ, ಧೋರಣೆ. ಆದರೆ ಶರಣರಲ್ಲಿಯೂ ವೃತ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರದ ಧೋರಣೆಯು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿದ್ದು, ವೃತ್ತಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಜಾತಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯವು ಹರಳಯ್ಯನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೋತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವೃತ್ತಿ ಗೌರವವನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಿತೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಟಿದ್ದಂತಹ 'ಕೀಳು'ತನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಚಪ್ಪಲಿ ಹೊಲಿಯುವ ಕಾಯಕವು ಚರ್ಮ ಸುಲಿಯೋದು, ಹದಮಾಡಿಕೊಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮ ಎಂಬುದು ಹರಳಯ್ಯನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವೃತ್ತಿಯು ಹಂಚಿಹೋಗಿದ್ದು ಒಂದೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಹಲವರು ಇದ್ದರೂ ಆ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವವರಲ್ಲೇ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎಂಬುದು ಜೊತೆಗೆಯೆ ಬೆಳೆದಿತ್ತು. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ವೃತ್ತಿಗೆ ಬದಲಾಯಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರತೀ ವೃತ್ತಿಯ ಜನರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಯಕಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಮನಸ್ಸು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಇತರೇ ಜಾತಿಯವರು ಮೂಲ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅದಾಗಲೇ ರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ವಿಧಿಸಿತ್ತು. ಈ ಧೋರಣೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯವರೂ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರು. ಇದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಹೊಂದಿದ್ದ ನಿರ್ಬಂಧಿತ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿತ್ತು. ಬಡಗಿ, ನೇಕಾರ, ಕುಲಕರ್ಣಿ, ಮಾದಿಗ, ಕುಂಬಾರರು ಇತ್ಯಾದಿ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರು. ಅದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಅನುಸರಿಸುವುದು ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿತ್ತು. ಆದರೆ ವೃತ್ತಿ ಕೀಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದವರು ತಮ್ಮ





ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವವರು ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕೇಂದೇ ಹರಳಯ್ಯ ನೇಕಾರರು ಕುಂಬಾರರು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಹರಳಯ್ಯನಂಥವರ ಅನೇಕ ಅಪಮಾನಿತ ಜಾತಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ವೃತ್ತಿ ಮೌಲ್ಯ, ವೃತ್ತಿಯ ಪಾವಿತ್ರತೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಾತಿಗಳು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವೃತ್ತಿ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವೆಂದರೆ ಜಾತಿ-ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು. ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಅಸಮಾನತೆ ಇರಬೇಕು ಎಂಬ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯವು ಮಂಡನೆಯಾಗುವುದು. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಯಾರಿಗೂ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅದು ಇವತ್ತಿನವರೆಗೂ ಇರುವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ನಾಟಕಗಳ ಪಾತ್ರಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆ.

ಬಿಜ್ಜಳ : ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅವರವರಿಗೆ ಎಂಥ ಧರ್ಮದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅವರವರಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಿದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ದೇವರು ಎಲ್ಲರ ಯೋಗಕ್ಷೇಮ ನೋಡಬಲ್ಲವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ! ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಬದುಕುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ.<sup>೨೪</sup>

ದಾಮೋದರ ಭಟ್ಟ : ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಖರೇನಾ ಒಂದು ವ್ಯಾಧಿ ಆಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಹೀಂಗ ಶತಮಾನ-ಶತಮಾನ ಹ್ಯಾಂಗೆ ಬದುಕಿ ಉಳಿತೀತ್ತು? ಈ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಬಲಿ ಬಿದ್ದವರು ಅಂತನ್ನಲಾದ ಅಂತ್ಯಜರು ಅವರೂ ಇದನ್ನು ಯಾಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು?<sup>೨೫</sup>

ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಬಿಜ್ಜಳ, ದಾಮೋದರ ಭಟ್ಟ ಅವರು ಹೊರಗಿನಿಂದ ನಿಂತು ಅಂದರೆ ತಮ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕಿರದ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಆಗಿದೆ. ಬಿಜ್ಜಳ ಮತ್ತು ದಾಮೋದರ ಭಟ್ಟ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಕೂಡ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರಡುವುದರಿಂದ ಅವರ ನೋಟಕ್ರಮದ ಮೇಲ್ನೋಟದ್ದೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿಯವರ, ದುರ್ಬಲರ, ಶೋಷಿತರ ಒಳಬೇಗುದಿಗಳು, ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಪಮಾನದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕಾಣಲಾರದೇ ಹೋಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕೇಂತಲೇ ಬಿಜ್ಜಳನು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ದಾಮೋದರ ಭಟ್ಟನು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿ/ಪ್ರಬಲರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಕಾಯುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿನಃ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ದುರ್ಬಲರ, ಶೋಷಿತರ ಪರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಾರದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಬಿಜ್ಜಳ, ದಾಮೋದರ ಭಟ್ಟ ಅಂತಹವರು 'ತಾವು' ಪಾಲಿಸುತ್ತಿರುವ ನಂಬಿರುವ ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅವರವರಿಗೆ ಎಂತಹ ಧರ್ಮದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವ





ಶಕ್ತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಿದೆ ಎಂದು ಬಿಜ್ಜಳನು ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ಬಿಜ್ಜಳ ಮತ್ತು ದಾಮೋದರ ಭಟ್ಟನಂತಹವರ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. 'ತಮ್ಮ' ಧರ್ಮದಿಂದ, ಜಾತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಪಮಾನ, ಶೋಷಣೆಯಂತಹ 'ಅನುಭವವು' ಆಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಿಜ್ಜಳ ಮತ್ತು ದಾಮೋದರ ಭಟ್ಟನಂತಹವರು 'ತಮಗೆ' ಎಲ್ಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ 'ಧರ್ಮ'. 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಗೆ ಬಂದಿರುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುವುದರಿಂದ 'ಅಸಮಾನತೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಧರ್ಮವನ್ನು, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೇ ಬಸವಣ್ಣನು

ಬಸವಣ್ಣ : ಸಾವಿರ ವರ್ಷ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದದ್ದಕ್ಕೆ ಅದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು  
ನಿರಂತರವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ ಪ್ರಭು. ಸುಳ್ಳು ಅನ್ಯಾಯಗಳೂ ಆಗಿರಬಹುದು  
ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವೂ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಇವೆಯಲ್ಲ!<sup>೧೬</sup>

ಎಂಬ ಮಾತು ಬಿಜ್ಜಳನ ನಂಬುಗೆಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ, ಉತ್ತರವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾರಣ ಈ ರೀತಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯದಂತೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಚಲನಶೀಲತೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತೋ ಆಗ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದು. ಈ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಬಸವಣ್ಣನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ "ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದವರೆಗೆ ಅದು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಖಾತ್ರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ"<sup>೧೭</sup> ತಿರಸ್ಕಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಕೆಲವು ಜನರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಜಾತಿ' ಅಸಮಾನತೆಯು ದೈವದತ್ತವಾದದು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಇರಬೇಕು, ಉಳಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ಅಂತಹವರ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ, ಜಾತಿ-ಅಸಮಾನತೆ, ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎಂಬುದು ದೈವ ನಿರ್ಮಾಣವಲ್ಲ ಅದು ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣ.

ಬಸವಣ್ಣ : ತಮಗೂ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಹುಲಿಗಳ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಡಹುಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ  
ಹುಲಿ, ಪುರೋಹಿತ ಹುಲಿ, ಹೊಲೆಯ ಹುಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಇದೆಲ್ಲಾ  
ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಮೇಲು-ಕೀಳಿನ ಪರಿವೆಯಿಲ್ಲ.<sup>೧೮</sup>

ಬಸವಣ್ಣನ ಮಾತು ಕೂಡ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿರದ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಮಾನವೀಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸಹ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಹೋಗಿರುವುದು ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಅದು 'ಶರಣ ಅಥವಾ ವೀರಶೈವ' ಧರ್ಮದ ಚಹರೆಯನ್ನು



‘ಶರಣರು ಶರಣರಲ್ಲದವರು’ ಎಂಬ ಹೊಸ ಜಾತಿಯ ರೂಪ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ್ದು, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಶಾಲತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಯಾರಿಗೆ ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಯಾರಿಗೆ ಸುಳ್ಳೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಬಲರಿಗೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿವರಿಗೆ ಶೋಷಕರಿಗೆ, ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರಿಗೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳವರಿಗೆ ದುರ್ಬಲರಿಗೆ ಶೋಷಿತರಿಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳವರಿಗೆ ದುರ್ಬಲರಿಗೆ ಶೋಷಿತರಿಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು, ನೆಲೆಯು ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕತ್ತಲು ಕೂಪದಂತೆ ಮಾಡಿದೆ.

ಯಾವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅಥವಾ ಯಾವುದು ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ. ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬುದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಧೋರಣೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಮುದಾಯವೂ ಇದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬುದು ಜಾತಿಗಳನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮಾನದಂಡ ‘ಹಯವದನ’, ‘ಅಗ್ನಿ’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಶಿರಚ್ಛೇದ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ‘ಹಯವದನ’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಶಿರಸ್ಸಿನ ದ್ವಂದ್ವವು ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ‘ದೇವದತ್ತನ’ ಮತ್ತು ‘ಕಪಿಲ’ನ ತಲೆ ಮತ್ತು ದೇಹವು ಬದಲಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ‘ಪದ್ಮಿನಿ’ಯು ಎದುರಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇವಲ ಅವಳದ್ದಾಗಿಲ್ಲ ಪರಂಪರೆಯದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ದೇವದತ್ತನ ‘ತಲೆ’ ಹೊಂದಿರುವುದು ಕಪಿಲನ ‘ದೇಹ’ವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಕಪಿಲನ ‘ತಲೆ’ ಹೊಂದಿರುವವನು ದೇವದತ್ತನ ‘ದೇಹ’ವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಜಾತಿಯ ದ್ವಂದ್ವಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದು ಇಬ್ಬರು (ಕಪಿಲ ಮತ್ತು ದೇವದತ್ತ) ವಾದವೂ ಗೊಂದಲದ್ದೇ, ಸಮರ್ಥನೀಯವಾದವೆ. ಆದರೆ

ದೇವದತ್ತ : ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಶಿರಸ್ಸೇ ಪುರುಷನ ಸಂಜ್ಞೆ

ಕಪಿಲ : ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆ ಪದ್ಮಿನಿ ಯಾರ ಹೆಂಡತಿ ಅನ್ನೋದು  
ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಕೈ ಇದು ಅವಳ ಜೊತೆಗೆ  
ಸಂಸಾರ ಹೂಡಿದ ಮೈ ಇದು. ಅವಳ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲರೋ  
ಮಗೂ ಕೂಡ ಈ ದೇಹದ್ದೇ<sup>೨೯</sup>

ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬೆಂಬಲವಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವಂತೆ “ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮಾಂಗ ಶಿರ. ಆ ಉತ್ತಮಾಂಗ ಇದ್ದ ನಾನೇ ದೇವದತ್ತ. ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ವಚನ ಇದು”<sup>೩೦</sup> ಎಂದು ದೇವದತ್ತನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬೆಂಬಲ ಕಪಿಲನಿಗಿಲ್ಲ ಅಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ಆಗಲೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿರುವಂತೆ ತಲೆಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಹಾಗಾಗಿ ‘ತಲೆ’ಯು ಹೊಂದಿರುವ ದೇವದತ್ತನು ಪದ್ಮಿನಿಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಪರಂಪರೆಯು





ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರಬಲರಿಗೆ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದ್ದವು. ದೇವದತ್ತ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಕಪಿಲ 'ಕಮ್ಮಾರ'. ದೇವದತ್ತನು ತಲೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, 'ಕಪಿಲ' ದೇಹವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ ಪ್ರಜಾಪತಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ದೇಹವು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬಲವಾದ ಆಧಾರ 'ದೇಹ' ಮತ್ತು 'ತಲೆ'ಯ ಸಮಸ್ಯೆ 'ಅಗ್ನಿ'ಯಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಶಿರಛೇದವಾದಾಗ 'ರೇಣುಕೆ' ಮತ್ತು 'ಮಾತಂಗಿ'ಯರ ದೇಹ ಅದಲು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಮಾತಂಗಿಯ ದೇಹವನ್ನು ಹೊಂದಿದ 'ರೇಣುಕೆ'ಯ 'ತಲೆ'ಯು 'ಜಮದಗ್ನಿಯ ಮಾತನ್ನು ಶಿರಾಸಾವಹಿಸುವುದು ಜಮದಗ್ನಿಯ ಮಾತುಗಳು ಪುನಃ ಪರಂಪರೆಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಜಮದಗ್ನಿ : ಯಾರು ನನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ ಶಿರಸಾವಹಿಸುವರೋ ಅವಳೇ ರೇಣುಕೆ.  
ಉಳಿದವಳು ಮಾತಂಗಿ.... ಹೆಂಗಸರ ದೇಹಗಳಿಗೆ ಪೂಜ್ಯತೆ ಬರುವುದು  
ಅವರ ರುಂಡಗಳಿಂದ.<sup>೨೧</sup>

ಎರಡೂ ನಾಟಕಗಳು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಳಿಸಿವೆ. ಎರಡು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಶರಛೇದನವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪದ್ಮಿನಿ ಮತ್ತು ಮಾತಂಗಿ ಗರ್ಭಿಣಿಯರು. ಕಪಿಲ ಮತ್ತು ಮಾರದಾಸರು ಇಬ್ಬರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗಿಂತ ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ನಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಅಸಮಾಧಾನ, ದುಃಖವನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಕಪಿಲನು ಜಾತಿಯನ್ನು, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಬಯಕೆ ಇದ್ದರೆ ಮಾರದಾಸನು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ತರುತ್ತಿರುವ ಸಂಕಷ್ಟದಿಂದ 'ಮಾತಂಗಿ'ಯನ್ನು ಪಾರು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಇಬ್ಬರನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಈ ತರ್ಕವು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. 'ಹಯವದನ' ಮತ್ತು 'ಅಗ್ನಿ' ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವವರು, ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವವರು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಣದವರು ಎನಿಸಿಕೊಂಡವರೇ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿವೆ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿವೆ. ದೈವಕೃತವೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೇ ಕಪಿಲ ಮತ್ತು ದೇವದತ್ತ, ರೇಣುಕೆ ಮತ್ತು ಮಾತಂಗಿಯರ ದೇಹ ಮತ್ತು ತಲೆಗಳು ಅದಲು ಬದಲು ಆಗುವುದು ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದೆಂದರೆ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವವರು ಮನುಷ್ಯರು. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕೆಲವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅವು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಡುವುದಲ್ಲದೇ ಅವರ ನಿರ್ಧಾರವೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿರುವ, ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಮುಂದವರೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಕಪಿಲ ಮತ್ತು ಮಾರದಾಸರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸದಿದ್ದರೂ ಸನ್ನಿವೇಶವು ತಲೆಯ ಯಾಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಬೇಕು? ದೇಹವೇ





ಯಾಕೆ ಕನಿಷ್ಠವಾಗಬೇಕು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುವರಿಗೆ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಿಂದಲೇ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಬಹುತೇಕ ಮೇಲ್ಜಾತಿ-ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವು ದುರಂತದಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯವಾಗುವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಿವೆ. 'ಬದುಕಿಗೊಂದು ಮಾತಿದ್ದರೆ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಾಯಕ-ಚೆನ್ನಿ, ಲೂಸಿ ಅವರುಗಳ ಸಂಬಂಧ, 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಯ ಉಷಾ-ರುದ್ರ ಅವರುಗಳ ಸಂಬಂಧ 'ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ'ಯ ಅರವಸು-ನಿತ್ತಿಲೆಯ ಸಂಬಂಧ, 'ಋಷ್ಯ ಶೃಂಗ'ದ ಬಾಳಗೊಂಡ. ಹೊಲೇರ ಕಮಲಿ ಅವರ ಸಂಬಂಧವು ದುರಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಳಾದ 'ಉಷಾ' ಮತ್ತು ಶೂದ್ರನಾದ 'ರುದ್ರ' ಅವರ ಸಂಬಂಧವು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ 'ಹೆಣ್ಣು' ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ 'ಗಂಡು' ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಗಂಡು-ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಹುತೇಕ ಕತೆ-ಕಾದಂಬರಿಗಳೂ ಸಹ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೃತಿಗಳ ಒಳಗೆ ತರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ, ದೈವಕೃತ ವಿಘ್ನಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಬಂಧಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮುರಿದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. 'ಬದುಕಿಗೊಂದು ಮಾತಿದ್ದರೆ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಭೂಮಾಲಿಕನಾದ ನಾಯಕನು ತನ್ನ ತೋಟಕ್ಕೆ ಬರುವ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಚೆನ್ನಿಯೊಡನೆ ಕೌಟುಂಬಿಕೇತರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ ಅಲ್ಲದೆ ಚೆನ್ನಿಯು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗುವವರೆಗೂ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವು ನಾಯಕನು "ಅದು ನನ್ನ ಮಗುವಾಗುವುದು ಬೇಡ ಚೆನ್ನಿ"<sup>೩೩</sup> ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚೆನ್ನಿಯಂತವರು ಯಾಕೆ ನಾಯಕನಂತವರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬಲಿ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಚೆನ್ನಿಯವರದು ಕೂಲಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೇ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸಬೇಕು. ಅಂತವರಿಗೆ 'ನಾಯಕ' ಅಂತವರು ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಣವನ್ನು ನೀಡಿ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲರಾದವರಿಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಗೌರವದಿಂದ, ಮಾತಿಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ನಾಯಕ ಅಂತಹವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಚೆನ್ನಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

ಚೆನ್ನಿ : ಹೌದು ಧಣಿಯೋರಾ, ನಾವು ಸೇವಕರು, ನೀವು ಹಾಕಿದ ಎಂಜಲನ್ನು  
ತಿಂದುಕೊಂಡು ಬಿದ್ದಿರೋ ನಾಯಿಗಳು ಆದರೆ ಈ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿರೋ  
ಮಗು ನಾಳೆ ಹೊರಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಅಪ್ಪ ನಾಯಿ ಎಂದು ಹೇಗೆ  
ಹೇಳಲಿ ಧಣಿಯೋರಾ?<sup>೩೩</sup>

ಚೆನ್ನಿಯಂತವರಿಗೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ನಾಯಕ ಅಂತವರ ನೀಡುವ ಹಣ, ಬಣ್ಣದ ಮಾತುಗಳು ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೇಲೆ ತರಲಾಗದು ಎಂಬುದು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿತವಾಗಿದೆ. 'ನಾಯಕ' ಪ್ರಗತಿಪರನೇ ಇರಬಹುದು. ಅವನ ಮಾತು ಮತ್ತು ಕೃತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಬಿರುಕನ್ನು ಚೆನ್ನಿಯು ತೋರಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಲೂಸಿ'ಯೂ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ



ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಹುತೇಕ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಂಕಷ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಕುಟುಂಬದ ಹೆಣ್ಣುಗಳೇ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಗಂಡುಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೊಂದು ಮೂರ್ತರೂಪ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ 'ಮದುವೆ' ಮಾತ್ರ ಆಗಲಾರದು. ಚೆನ್ನಿ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೊಂದು ಅಧಿಕೃತತೆ ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಅದು ಅವಳಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ; ಅವಳು ಹೆತ್ತಿರುವ ಮಗುವಿಗಾಗಿ.

'ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ'ಯ ನಿತ್ತಿಲೆ-ಅರವಸು ಸೇರಲು ಹಲವು ಅಡೆತಡೆಗಳು ಉಂಟಾದ ಕಾರಣ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಮದುವೆಯಾಗಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಅರಸುವಿನ ತಂದೆ ರೈರಭ್ಯ, ಅಣ್ಣ ಪರಾವಸು, ಚಿಕ್ಕಪ್ಪ ಯವಕ್ರೀತ ಎಲ್ಲರೂ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು. ಅರವಸು-ನಿತ್ತಿಲೆಯರ ಸಂಬಂಧವು ರೂಪಿತವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಆಘಾತ ಮಾಡಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಮನುಷ್ಯರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಮಾಜವು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ.

ಅರವಸು : ನಾನು ನಿನ್ನ ಲಗ್ನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದ್ದೆ. ನನ್ನ ಜಾತಿಯನ್ನು  
ಒದ್ದು ಹೊರಟಿದ್ದೆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಜರಿದು ಹೊರಟಿದ್ದೆ. ಯವಕ್ರೀತ,  
ಆಮೇಲೆ ನನ್ನ ತಂದೆ. ರಕ್ತದಲ್ಲಿ ತೊಯ್ದು ಪ್ರೇತಗಳು, ಪಿಡುಗು ಬಂದಾಗ  
ಹೊರಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಬಂದು ನೆತ್ತರು ಕಾರಿ ಸಾಯುವ ಹೆಗ್ಗಣಗಳ ಹಾಗೆ.<sup>೨೪</sup>

ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಅರವಸು-ನಿತ್ತಿಲೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೆ ಇವರ ಸಂಬಂಧವು ಹಲವು ಆಘಾತಗಳು, ದುರಂತಗಳನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಅರವಸುವಿನಲ್ಲಿ ಬಲವಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಅವನ ಕುಟುಂಬವೇ ಒಳ ಮತ್ತರದಿಂದ ಕುದಿಯುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಅರವಸು-ನಿತ್ತಿಲೆಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿದೆ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟು-ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬವೇ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ವಿಚಿತ್ರ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದೆ. ಜಾತಿ, ವರ್ಣ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಸಮಾಜವು ಒಳಗೊಳಗೆ ಒಂದು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಯವರ ನಡುವೆ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಾನಾಗೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಬಂಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ನೆಪವಾಗಿ ರೈರಭ್ಯ, ಪರಾವಸು, ವಿಶಾಖಾ, ಯವಕ್ರೀತರು ಅವರಿಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಅರವಸುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ 'ವರ್ಣಸಂಕರ' ಆಗುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಉಳಿಸಿ, ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಋಷ್ಯಶೃಂಗ'ದ ಬಾಳಗೊಂಡನೂ ಸಹಿತ ಹೊಲೆಯರ 'ಕಮಲಿ' ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಕಮಲಿಯ 'ಮೀಸಲು' ಮುರಿದವನಾದರೂ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಾಳಗೊಂಡನು ಕಮಲಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಗೌಡನು ಬಾಳಗೊಂಡನಿಗೆ "ಕಮಲಿ ಮೀಸಲಾ ನೀ ಮುರದ ಬಂದಿ ನಾ ಉಂಡ ಬಂದಿನು"<sup>೨೫</sup> ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಹೇಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರು





ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ರೂಪಗಳು ಬದಲಾದರೂ ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಮನಸ್ಸಿತಿ ಬದಲಾಗದು ಎಂಬುದು ಸತ್ಯ. 'ಗೌಡ'ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವವನಾಗಿ ಬಾಳಗೊಂಡನು 'ಕಮಲಿ'ಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅಡ್ಡಗಾಲು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಗಂಡು-ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ವಿಷಯ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ತಮಗೆ ಅನ್ಯಾಯ ಆದರೂ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೌನದಿಂದಲೇ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು. 'ಚೆನ್ನಿ', 'ನಿತ್ತಿಲೆ'ಯರರು ದುರಂತ ಅಂತ್ಯವಾದರೆ 'ಲೂಸಿ', 'ಕಮಲಿ'ಯರ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಕೇವಲ ಮೌನವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಅಲ್ಲದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೋ, ದೈವವೋ! ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ವರ್ಣದ ಹೆಣ್ಣು ಕೆಳಜಾತಿ, ವರ್ಣದ ಗಂಡು ಅವರುಗಳ ಸಂಬಂಧವು 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯ 'ಉಷಾ' ಮತ್ತು 'ರುದ್ರ'ರ ನಡುವಿನ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕರಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉಷಾ ಓರ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಮಗಳು. ರುದ್ರ ಒಬ್ಬ ಶೂದ್ರ. ಉಷಾ ರುದ್ರನ ಸಹಜವಾದ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ರುದ್ರನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ರುದ್ರನು ಶರಣತ್ವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾ ಅವನು ಬದಲಾಗುವ ತುಡಿತವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಶೂದ್ರ ರುದ್ರನು ಶರಣ ರುದ್ರನಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಉಷಾಳಿಗೆ ಅಸಹನೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರುದ್ರನನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲದೇ ರುದ್ರನ ತಲೆದಂಡಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಬಿಜ್ಜಳನು ರುದ್ರನದು ಪ್ರೇಮವೋ? ಬಲತ್ಕಾರವೋ? ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಉಷಾ 'ಬಲತ್ಕಾರ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮೀರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಹೊಸತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ದುರಂತ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುವುದರೊಂದಿಗೆ ಇಡೀ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಜಟಿಲತೆಯು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಅವಕಾಶವಾದಿತನಕ್ಕೆ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹುನ್ನಾರಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುವುದು. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹುನ್ನಾರಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಾಗದೇ ಅಸಹಾಯಕರಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಚೆನ್ನಿ, ನಿತ್ತಿಲೆ, ರುದ್ರರು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕಂದರಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಒಂದು ಮಾತೆಂದರೆ 'ನಿತ್ತೆಲೆ'ಯು "ಅಪ್ಪ ಯಾವಾಗಲೂ ಅನ್ನತಿರತಾನೆ. ಈ ಸರ್ವೋಚ್ಚರಿಗೆ ಬೇಡತಿಯರು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ ಅಂತ<sup>31</sup> ಅರವಸುವಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತಾದರೂ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಕೌಟುಂಬಿಕೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಿಕ್ಕೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟ ಅವರ 'ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ' ನಾಟಕವು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿರುವ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತು ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಅವರಲ್ಲಿನ ಎಚ್ಚರದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂವಿಧಾನ ಕೊಡಮಾಡಿದ





ಅವಕಾಶಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ನಿರ್ಮಾಣ ಆಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಇದು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಈ ಸಂಚಲನವು ಅಸಹನೀಯವೂ, ಅಸಂಬಂಧವೂ ಆಗಿ ಕಾಣತೊಡಗಿತು. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಸಿವು, ಬಡತನ, ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ, ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

‘ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ’ ನಾಟಕವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆಯ ನಯವಾದ ಮುಖಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ‘ಏಕನಾಥ’ ಕೆಳಜಾತಿಯವನು ಓದು, ಬರಹ ಬಲ್ಲಂಥವನು ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಊರಿನ ಪಂಚಾಯ್ತಿಯ ಛೇರ್ಮನ್ ಎಲೆಕ್ಷನ್‌ಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದು ಅದೇ ಊರಿನ ‘ಗೌಡ’, ‘ಸಾಹುಕಾರ’ರು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಂತಹ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಆಪತ್ತು ಬರುವುದು ಇಡೀ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಯ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗೌಡ, ಸಾಹುಕಾರರು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ‘ಏಕನಾಥ’ನನ್ನು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಆಚೆಗಿಡುವುದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಅಹಂ ಸ್ವಭಾವಗಳು, ತಾವು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು, ನಾವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬುದು ಅವರಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಗೌಡನು ಮತ್ತು ಸಾಹುಕಾರರು ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಾಟಕದ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಗೌಡ : ಒಮ್ಮೆ ನಾವು ಅಧಿಕಾರ ಕಳೆಕೊಂಡ್ರೆ ನಾವು ಬದುಕು ಕಠಿಣ ಆಗತ್ಯೆತಿ.  
ಅಂವ ಛೇರಮನ್ನ ಆದ್ರೆ ನಮ್ಮಂಥ ದೊಡ್ಡವರು ಕಂಡ ಕಂಡಲ್ಲಿ ಅಂವಗ  
ನಮಸ್ಕಾರ ಹೊಡಿಬೇಕಾಗತ್ಯೆತಿ.<sup>22</sup>

ಸಾವುಕಾರ : ತಲೆ ತಲಾಂತರದಿಂದ ಈ ಮಿರ್ಚಿ ಗೌಡನ್ನ ಬಿಟ್ಟು ಸಾಹುಕಾರ್ನು,  
ಸಾಹುಕಾರ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗೌಡ್ನು ಏರಿದ ಇತಿಹಾಸ ಐತಿ. ಈಗ ಒಬ್ಬ  
ಶೂದ್ರ ಮುಂಡೇದ್ದು ಏರತಾನಂದ್ರ ಹ್ಯಾಂಗ ಆದೀತು. ಮಿರ್ಚಿ ಏರಾಕ  
ಬುದ್ಧಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದ್ದ್ರೂ ನಡದೀತು. ಬುದ್ಧಿ ಇರಲಿಕ್ಕಂದ್ರೂ  
ನಡದೀತು. ಆದ್ರೆ ಜಾತಿ, ಗೋತ್ರ, ಸುದ್ಧಿರಬೇಕು. ಪೂರ್ವ ಜನ್ಮದ  
ಪುಣ್ಯ ಬೇಕು. ಹೌದಲ್ರಿ.<sup>23</sup>

‘ಸಾಹುಕಾರ’ ಮತ್ತು ‘ಗೌಡ’ ಅವರ ಚರ್ಚೆಯು ಪರಂಪರೆಯು ಕೊಡಮಾಡಿದ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಾದವರು ಯಾರು ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಅನುಭವಿಸಬಹುದಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅವರ ಜಾತಿ, ಗೋತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸುವ ಮನೋಧೋರಣೆಯು ಇದೆ. ಬದಲಾದ ಕಾಲ, ಚಲನಶೀಲ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವು ಅವರಲ್ಲಿ ಆಂತಕವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದೆ. ಏಕನಾಥ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೇರಿದರೆ ‘ನಮಸ್ಕಾರ’ ಮಾಡಬೇಕಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಹಂ, ಗರ್ವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿದೆ. ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗಿದ್ದ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಜಾತಿ



ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಮುಖಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಹಿಂದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಕೊಂಕದಂತೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೌಡ್ರು, ಸಾಹುಕಾರ, ಕಲಕರ್ಣಿ, ಭೂಮಾಲೀಕರು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಾದರೂ ಸರಿಯೇ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ, ಅಧಿಕಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ದೂರ ಇಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನಾಟಕವು ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಏಕನಾಥನ 'ಗುರು' ಸಹ ಗೌಡ ಮತ್ತು ಸಾಹುಕಾರರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ದಾಳವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಏಕನಾಥನ 'ಗುರು' ಸಹ ಜಾತಿಯ ವರ್ತುಲಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಸ್ಥಿತಿಯು 'ಬೆರಳ್ಗೆ ಕೊರಳ್' ಮತ್ತು 'ಏಕಲವ್ಯ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ದ್ರೋಣ'ನು ಸಿಲುಕುತ್ತಾನೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯೂ ಸದಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೇ ಗೌಡನು 'ಗುರು'ವಿಗೆ ಮನವೊಲಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಗೌಡ : ಅಲ್ರೀ ಅಜ್ಜ, ಮುತ್ತಜ್ಜರ ಕಾಲದಿಂದ ಹುಟಗೊಂತ, ಬೆಳಕೊಂತ ಬಂದ  
ಕುಲಕ್ಕಿಂತ ಇವತ್ತು ನಿನ್ನ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿಚಾರ ಭಾಳ ದೊಡ್ಡವು ಆದುವೇನಿ  
ಹಿರೇರು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡ ಬಂದ ಕುಲದ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಈ  
ನಿಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯಾನಃ ಹೆಚ್ಚು ಅನಸತಾನೇನ್ರಿ<sup>೨೯</sup>

ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ, ಕುಲ, ಕುಲಾಭಿಮಾನ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದಿದೆ. ಕುಲ ಮೊದಲು ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ನಂತರದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಾಯ. ಕುಲ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಅವನ ಪ್ರಗತಿ/ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಏಕನಾಥ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾದರೂ ಅವನು ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಉನ್ನತ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯಲು ಅನರ್ಹನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜದ ನೀತಿ-ನಿಯಮಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಡುತ್ತದೆ. ನಯವಾದ ಮಾತುಗಳು ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದರಿಂದಲೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಅಥವಾ ತಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ದೂರವಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದು ಗೌಡ, ಸಾವುಕಾರರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಗೌಡ-ಸಾವುಕಾರರಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಳುವವರು ನಾವಿರುವುದೇ ಆಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬ ಮನೋಭಾವವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದರ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ತಾತ, ಮುತ್ಯಾಗಳು ಆಳಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಪದೇ ಪದೇ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಹೇಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ, ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡರೆ ಉತ್ತರವು ಅದು ಅನ್ಯಾಯದಿಂದ, ಅಸಮಾನತೆಯ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಏಣಿ-ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕಾರಣದಿಂದ ಏಕನಾಥನಂತವರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರದ ಭಾಗ್ಯವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಗೌಡ, ಸಾವುಕಾರರು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನವರಾದ್ದರಿಂದ ಅನಾಯಸವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು





ಪಡೆಯುವ, ಸಿಗದಿದ್ದರೆ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದಾಷ್ಟರ್ ಮನೋಭಾವದವರು. ಬಹುಶಃ ಗೌಡ, ಸಾಹುಕಾರನಂತಹವರಿಗೆ ಜಾತಿ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಇರುವ ಆಯುಧವೆಂದರೆ ಅದು ಪರಂಪರೆ; ಅದೇ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಕೆಳಜಾತಿ-ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲೇ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಇತ್ತೇ? ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳ ಒಳಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಷ್ಟೇ. ಬಹುಶಃ ಅದು ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ತಲೆದಂಡ ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.

ಶರಣೆ : ಅದಸಯಾಳೇಕ ಹಳ್ಳಯ್ಯ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಲಿ ಬಸವಣ್ಣ  
ಹಾರವರ ಹೆಣ್ಣನ್ನ ತರಾಕ ಹಾಕುವ ಹೌವ್ವಂತ ಒಪಿಗೊಂಡ ಕರೆ, ಅದಸ  
ನಮ್ಮ ಹಾಂಗ ಮಿಣಿ ಮಾದರ ಹೆಣ್ಣಾಗಿದ್ದರ.<sup>೪೦</sup>

‘ಶರಣೆ’ಯು ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲೇ ಇರುವ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಶರಣರಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯವರೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಶರಣರಾದ ಕೆಳಜಾತಿಯವರಲ್ಲಿ ಒಳಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತತೆಯ ಪರಿಸರವು ಮದುವೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿನ್ಯಾಸವು ಬಹುಶಃ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ಒಳಪಂಗಡಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇರುವಂತಹದ್ದು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಆಯಾಮವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಜಾತಿ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಮುಂದುವರೆಯಲು ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣವೇ ಮದುವೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ. ಶರಣೆಯು ಹರಳಯ್ಯನಿಗೆ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಕಾಣಬರದಿದ್ದರೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಲವರು, ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳು ನಿರಂತರವಾದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು, ಅಪಮಾನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಅಪಮಾನ, ಶೋಷಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಿಂದ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಹಲವು ಮುಖಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮನೆ ಪ್ರವೇಶ, ವೃತ್ತಿ, ಸಮುದಾಯಗಳು, ಹೀಗೆ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವಷ್ಟು ಜಾತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ.

### ೫.೨. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತಿ

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಬೇರೆಯವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರವರ ಇರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಹಿಂದೆ ಬಲವಾದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ





ಕಾರಣಗಳು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ತಮ್ಮ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಒದಗಿಬರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ ಇತರರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಇದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ ಇವು ಬದಲಾದಂತೆ ಈ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ರೂಪುಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಎದುರಾಗಿರುವಂತಹದೆ. ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು, ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬುದ್ಧಿಬಲದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ಅಂಕೆಗೊಳಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ನಡೆದುಬಂದಿದೆ. ಈಗಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಎಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಷ್ಟು ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವ(Exist)ವನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ, ನೆಲೆಗಳಲ್ಲೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ತನ್ನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಂತೆಲ್ಲಾ 'ತನ್ನ' ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹಳ ಗಂಭೀರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕತೆ(Modernisation) ಜಾಗತೀಕರಣ(Globalisation) ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಂತೆ, ಒಳಗಾದಂತೆಲ್ಲಾ ಆಧುನೀಕರಣ, ಜಾಗತೀಕರಣ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಲವು ರಂಗಗಳು ಹಲವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದಂತೆಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಧರ್ಮಗಳು, ಹಲವು ಜಾತಿಗಳು, ಹಲವು ಪಂಗಡಗಳು, ಹಲವು ಅಲೆಮಾರಿಗಳು, ಹಲವು ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆಲ್ಲಾ ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಹುಬಗೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಜಾತಿಗಳು, ಧರ್ಮಗಳು, ಪಂಗಡಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಹೋರಾಡಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಇರಲಾರದು ಎಂಬುದು ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು, ದಮನಿತರು ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ತಮ್ಮ ಅಸ್ಥಿತೆಗಾಗಿ, ಅವಕಾಶಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಾರೆ; ಹೋರಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ತೀರ್ಮಾನ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬದಲಾದ, ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವರ್ತಮಾನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ನೀತಿ, ಧರ್ಮ, ಮತ, ಪಂಗಡ, ಲಿಂಗ, ಪಕ್ಷಗಳ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ 'ತಮ್ಮ' ಅಸ್ಥಿತೆಗಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಮತ, ಪಂಗಡಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಂತೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಲವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜ ಗುಣವೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಮುದಾಯದ ನೆಲೆಗೆ



ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಗಟ್ಟಿತನವು ಬಹುತೇಕ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇತರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ತನ್ನ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಇತರರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಬಾರದಂತೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯರು ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಹಲವು ಗುರುತು ಅಥವಾ ಅಸ್ಥಿತೆಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡೇ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಹಲವು ಅಸ್ಥಿತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರವರ ಆಯ್ಕೆ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಹೇರಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ಜಾತಿ, ಸಮುದಾಯ, ಧರ್ಮದ ಕುರುಹುಗಳು ಅಂಟಿಕೊಂಡೇ ಬರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಜಾತಿ, ಸಮುದಾಯ, ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಜಾತಿ, ಸಮುದಾಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಜಾತಿ, ಸಮುದಾಯ, ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಾಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬಹುತೇಕ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾತಿಯಿಂದಲೇ ಅವರು ಪಡೆಯುವ ಭವಿಷ್ಯದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾತಿ, ಸಮುದಾಯಕ್ಕಿರುವ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ, ಘನತೆ, ಗೌರವಗಳು ಆಯಾ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರಿಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಬೆಳೆಯಿಸುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತೀ ಜಾತಿಯವರು ಆಯಾ ಜಾತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಇತರ ಜಾತಿಯವರಿಂದ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆದಷ್ಟು ಅಂತರಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಧೋರಣೆಯು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು.

ಪ್ರತೀ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಯಾ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕು ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯು ಬಲವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಹಿಂದಂದಿಗಿಂತಲೂ ಈಗ ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕರಣಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಲವಾಗಿ ಕಾಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣವು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಇನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದ ಜಗತ್ತಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಯಾರನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು, ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಇದೆಯಲ್ಲವೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅಪಮಾನ ಅನುಭವಿಸುವ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ, ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಜಾಗೃತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ತರುತ್ತದೆ. ಇದು ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಗಂಭೀರತೆಯ ಮುಖವನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಪಮಾನ ಅನುಭವಿಸುವ, ಅಪಮಾನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿಗಳು, ಒಳಜಾತಿಗಳು, ಪಂಗಡಗಳು, ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ





ಜಾತಿಗಳ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪರವಾಗಿ ಅನೇಕ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು, ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಅವಕಾಶಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಆಧುನೀಕರಣದಿಂದ, ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು ದೂರವಾಗುತ್ತಿವೆ, ಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜವು ಎಲ್ಲೆಡೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸುಳ್ಳಾಗಿವೆ. ಬದಲಾಗಿ ಆಧುನೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಆಧುನೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಾಹ್ಯ ವರ್ತನೆ, ಚಹರೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಂದಿತೇ ಹೊರತು ಅವರಿಗೆ ಅಂಟಿದ ಜಾತಿಯ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು, ಅಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತೀ ಆಯಾಮಗಳು, ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಳಪಡುತ್ತವೆ. ಈಗ ಜಗತ್ತು ಹಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಜಾತಿಗಳಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕುಚಿತಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಮಠಗಳು, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಾತಿಗಳ ಹಾಸ್ಟೆಲ್‌ಗಳು, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಾತಿಗಳ ಸಮುದಾಯ ಭವನಗಳು, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಾತಿಗಳ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳು, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಾತಿಗಳ ಸಹಕಾರ ಸಂಘಗಳು ಮತ್ತು ಬ್ಯಾಂಕ್‌ಗಳು, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಜಾತಿ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನಾಗಿಸುವ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದರಿಂದ ನಾವು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತೋ ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗದೇ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವುಗಳು ಬಂಧಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಜಾತಿ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಒಂದು ಜಾತಿಯವರು ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಯವರು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಬೆರೆಯಲು ಆಗದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಿದೆ. ಈಗೀನ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು, ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿಲುವುಗಳು ಮುಕ್ತತೆಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಳಿಸತೊಡಗಿವೆ. ಜಾತಿ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೆ ಸರ್ಕಾರದ ಹಲವು ಅವಕಾಶಗಳು, ಸವಲತ್ತುಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸರ್ಕಾರಗಳ ಯೋಜನೆಗಳು ಬಹುತೇಕ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ರಚಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ಯಾರು ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಕಂದಕಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬೇಕಿತ್ತೋ ಅವರುಗಳೇ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಡೆಗಳು ಬಹುತೇಕ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಜಾತಿ ಐಡೆಂಟಿಟಿ, ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಪರವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸರ್ಕಾರದ ಯಾವುದೇ ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ, ಸರ್ಕಾರ ಕರೆ ನೀಡುವ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ, ಶಾಲಾ ದಾಖಲಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ 'ಜಾತಿ ಕಲಂ' ಸೇರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಾದರೂ ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ಒಂದು ಕಡೆ ಜಾತಿ ವಿನಾಶದ ಕಡೆಗೆ ಭಾಷಣ ಮಾಡುವ ಸರ್ಕಾರದ ನೇತಾರರು ಹಿಂಬದಿಯಿಂದಲೇ ಜಾತಿಯ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೇ? ಈ ರೀತಿಯ ದ್ವಂದ್ವ ನಿಲುವುಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಈ ನಿಲುವು ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದು ಜನರಿಗೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬರದಂತೆ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಯಾರೇ ಆಗಲಿ ಏನಾಗಬೇಕು? ಏನಾಗಬಾರದು? ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಗಂಭೀರ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಇಡೀ





ಬದಲಾವಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುತ್ತವಲ್ಲದೇ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ(Prejudice) ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ ಅವನ ಮೂಲ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ, ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಒತ್ತಾಸೆಗಳಿವೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅನುಕೂಲಸಿಂಧು ನಡೆಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಅನುಕೂಲಸಿಂಧು ನಡೆಗಳೇ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ; ಈಗಲೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. ಬಹುಶಃ ಈಗೀಗ ಮನುಷ್ಯರು ಏನನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡರೂ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಅಪಮಾನವನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು. ಅಂದರೆ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರುವುದು ಇದರ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಮಾಜದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಇದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿರುವ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ಹಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಬಿಡಿಯಾದ ಘಟನೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ, ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅದು ನಿರೂಪಣೆಯ ಒಳಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದ್ದು ಪಾತ್ರಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ಸಂಭಾಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಚಹರೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ನಾಟಕ, ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಿತಿಯೊಳಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕಾರಗಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾದ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಅಥವಾ ಅನುಭವ ಪ್ರಧಾನ ಕೃತಿಗಳು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಗತಿಶೀಲತೆಯನ್ನು ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಪಾತ್ರಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯ, ಜಾತಿಗಳ ಮೇಲಿನ ನಕರಾತ್ಮಕ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಪಾತ್ರಗಳ ಅಂತಃಸತ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಉಂಟುಮಾಡುವ, ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ (Prejudice) ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು, ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಘಾತಕ ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೃತಿಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಲೇ ಅದು ಉಂಟುಮಾಡುವ, ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಂತೆ ನಾಟಕಗಳೂ ಸಹ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ರೂಪಗಳನ್ನು, ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ, ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ನಾಟಕಗಳು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಯಾವ ರೂಪ ರೂಪಗಳನ್ನು, ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾಟಕಗಳಿಂದಲೇ



ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೧. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆ

೨. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆ

೩. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು(ಬದಲಾಗದ ಸ್ವರೂಪ)

ಈ ಮೂರು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂರು, ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುವ, ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದು.

೫.೨.೧. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆ

ನಾಟಕಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯು ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಳಗಡೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬೇರೂರಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಳಗಡೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸಹಜವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಅಭಿಮಾನ, ಗೌರವ, ಅಹಂ, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವ್ಯಸನವು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರ, ಹೇಯವಾದದ್ದು ಅನ್ನಿಸಿದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅದು ಸಮಸ್ಯೆ, ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹದು ಆಗಿರುವುದು ಅಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಜಾತಿ'ಯ ಗುರುತು ಎನ್ನುವುದು ಈಗಾಗಲೇ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ನೆಲೆಯು ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಉದ್ದೀಪನ(Instinct)ವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ಉದ್ದೀಪನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಕ್ಷ ಸ್ವಭಾವ (Rude Nature or Behaviour)ಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ರೂಕ್ಷ ಸ್ವಭಾವ, ಗುಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ರೂಕ್ಷತೆಯು ದೈಹಿಕ ಬಲಾತ್ಕಾರ, ಹಿಂಸೆ ಎಂಬ ರೂಪಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನು ರೂಕ್ಷತೆಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನಾಗಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವೊಂದಿದ್ದರೆ, ಅಭಿಮಾನದೊಳಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ಆದರೆ ಈ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಅಧಿಕಾರ, ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಬೇರೆಯದೇ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಗಂಭೀರತೆಯ ಮುಖದ ಅನಾವರಣವಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಗಿರಕಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಗೌಡ,





ಸಾಹುಕಾರ, ಕುಲಕರ್ಣಿಯವರ ಸ್ವ-ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಮುಂದಾಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಗೌಡ : “ಈ ಏಕನಾಥನು ಅಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸಿದವನು ಆ ಹುಚ್ಚು ಮಾಸ್ತರ. ಕುಲ ಗೋತ್ರ ನೋಡದ, ಜಾತಿ ಅಭಿಮಾನ ಹಿಡಿಸದ ಅವನು ಬೆಳೆಸಿ ಬಿಟ್ಟ. ಅವಗಂತೂ ಜಾತಿ, ಅಭಿಮಾನ ಕುಲಬಾಂಧವರ ಕಳಕಳಿ ಕಾಳಜಿ ಏನೊಂದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂಥವರಿಗೆ ತಮಗೂ ಬೆಳೆದೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಜಾತಿ-ಬಾಂಧವರನ್ನು ಬೆಳಸೋದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಏನ ಕಲತಾವೋ ಏನ ಮಣ್ಣೋ.”<sup>೪೧</sup>

ಗೌಡನಂತಹವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗೌಡನು, ಸಾಹುಕಾರ, ಕುಲಕರ್ಣಿಯು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಎಲ್ಲಾ ಜನರ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರದೇ ಇರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಾರು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರತೀ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಮೇರೆಗಳನ್ನು, ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು, ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ತಮ್ಮ ಜಾತಿ, ಸಮುದಾಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ, ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಸದಾ ಜಾಗೃತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಮುಕ್ಕು ಬರದಂತೆ ಕಾಪಿಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ತಾವೇ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು, ಕುತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ‘ಗೌಡ’ನ ಮಾತುಗಳೂ ಸಹ ಸ್ವ ಜಾತಿ ಬಗೆಗೆ ಅಭಿಮಾನ, ಕಾಳಜಿ, ಕಳಕಳಿ ಇರಬೇಕೆಂದೇ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೌಡನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಛಾಯೆ ಇದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಇಡೀ ಜಾತಿಯ ಜನರ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಚಹರೆಯು ಅವನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವಹಿತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬಯಸುವ, ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದನ್ನು ‘ಗೌಡ’ನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇಡೀ ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ನಿಂತಿರುವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಾಗಲಾರವು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಮುದಾಯದ ಧ್ವನಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಹುನ್ನಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ಅಮಾಯಕರನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಗೌಡ, ಸಾಹುಕಾರ, ಕುಲಕರ್ಣಿಯವರು ಸೇರಿ ‘ಏಕನಾಥನ’ ‘ಗುರು’ವನ್ನೇ ಟ್ರಾಪ್ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಏಕನಾಥನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಊರಿನ ಫೇರ್‌ಮನ್ ಪಟ್ಟವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಗೌಡ : “ಗುರುಗಳ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಮುಖ್ಯನು ನೀವೇನೋ ನಂಬಂಗಿಲ್ಲಂತೀರಿ ಆದ್ರೆ ನೀವೂ ನಮ್ಮ ಜಾತಿಯವರು ಅಲ್ಲಂತ ಯಾರು ಹೇಳತಾರ.”<sup>೪೨</sup>





ಗೌಡ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜಾತಿ, ಕುಲದವನಾದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಅವನ ಜಾತಿ ಮುಖ್ಯ. ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತ್ವ, ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದು ಅಷ್ಟೇ. ಎಲ್ಲಾ ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅವರವರ ಜಾತಿಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ? ಯಾರಿಗೆ ಅವರ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಧಿಕಾರ, ರಾಜಕೀಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಸವಲತ್ತುಗಳು, ಸೌಲಭ್ಯಗಳು, ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಲಭಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಂತಹವರಿಗೆ ಅವರ ಜಾತಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಬಹುದು. ಯಾರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಭೂಮಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರಿಗೆ ಭೂಮಿ, ಅಧಿಕಾರ, ಸಮಾನತೆ ಇವು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹವರೆಂದಿಗೂ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾರರು ಎಂಬುದು ಕಟುವಾದ ಸತ್ಯ. ಏಕನಾಥ, ದುರ್ಗಾ ಅವರು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾರರು. ಏಕನಾಥನು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಉರಿನ ಛೇರ್ಮನ್‌ರಾಗಿದ್ದ ಗೌಡ, ಸಾಹುಕಾರರಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗಿ ಜನರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿರುವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ 'ಗುರು'ವಿನ ತಲೆಗೂ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಕರಾಳತೆಯನ್ನು ಅಂಟಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಗುರು'ವಿಗೆ ಇದ್ದಂತಹ ಮಾನವೀಯ ಸ್ವಭಾವವು ಮಾಯವಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿಯೂ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಗೌಡನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು 'ಏಕನಾಥ'ನ 'ವಿದ್ಯಾ' ಗುರುವಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾನವೀಯತೆ, ನಿಸ್ವಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಅಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಗೌಡನು ತುಂಬುತ್ತಾನೆ.

ಗೌಡ : “ಇದರಾಗ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಲ್ಲಿ ಬಂತಿ, ನಮ್ಮ ಜಾತಿ ಹಿತರಕ್ಷಣ ಮಾಡಕೋಬೇಕಾಗೇತ್ರವಾ ಅಷ್ಟು”.<sup>೪೩</sup>

ಸಾಹುಕಾರ : “ಎಲ್ಲಾರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಹೆಸರಲೇ ಜೆಂಡಾ, ನಿಶ್ಯಾನಿ ಹಾರಿಸಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜನರ ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಾಮ್ಯಕ ನಮ್ಮ ಜಾತಿ ಜನರ ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡಬಾರದ್ದಿ”.<sup>೪೪</sup>

ಯಾವುದು ಅನ್ಯಾಯ? ಯಾವುದು ಅಸಂಬಂಧವೋ? ಯಾವುದು ಅಕ್ರಮವೋ? ಯಾವುದು ಸ್ವಾರ್ಥವೋ ಅದು ನ್ಯಾಯ, ಸುಸಂಬಂಧ, ಸಕ್ರಮ, ನಿಸ್ವಾರ್ಥವೆಂದು ವಾದಿಸುವ, ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಧ್ವನಿಯು, ಗೌಡ, ಸಾಹುಕಾರರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇವರು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವವರು. ಹಾಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅವರ ಯೋಚನೆಗಳೇ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅವರೇ ಇಡೀ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಯವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. 'ಗುರು'ವಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ನ್ಯಾಯವೆಂದು, ಅದು 'ತಮ್ಮ' ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾಟಕವು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇದು ಪ್ರಸ್ತುತವೇ ಆಗಿದೆ. ಈಗಲೂ ಅನೇಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಪ್ರತಿವಾದಿಸುವ, ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಧೋರಣೆಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಮುಂಚೆ ಇರದಂತಹ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಗೌಡ ಮತ್ತು ಸಾಹುಕಾರರಿಗೆ ಧಿಡೀರನೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತುರ್ತಾದರು ಏನಿತ್ತು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದು ಯಾರೂ ಕೇಳುವ



ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯೋಚನಾ ಶೀಲನಾದ 'ಗುರು' ಸಹ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕವಾಗಿ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತಾನಲ್ಲ ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಚಾರವೇನಲ್ಲ.

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನೋವು ಆಗುವಂತಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮಾಡಲು ತಮ್ಮ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಂಚಮ : 'ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗ ಅಂದ್ರೆ ನಿಮಗೆ ಸಂತೋಷ ಆಗ್ತದೆ  
ಅಂತ ನನಗೆ ಗೊತ್ತು ಅದಕ್ಕೇನೆ ನನ್ ಹೆಸರು  
ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗ'೪೫

ಪಂಚಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಅಪಮಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹಯವದನರಾವ್ ಸಂದರ್ಶನಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಅಸಂಬದ್ಧ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅವರ 'ಜಾತಿ' ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಪುನಃ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆಯಿಂದಲೇ ಇಡೀ ಸಂದರ್ಶನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಪಂಚಮನಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಬಂದವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು, ಅದರ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದೇ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದೇ 'ಹಯವದನರಾವ್' ಅದನ್ನು ಕೆದಕುತ್ತಾನೆ, ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ದಿಂದಲೇ 'ಪಂಚಮ' ತನ್ನ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಭಿಮಾನದ ನೆಲೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹಾಗೇ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ 'ಹಯವದನರಾವ್' ಅಂತಹವರ ಧೋರಣೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವಿದೆ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಭಿನ್ನಮತವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಪಂಚಮನ 'ಜಾತಿ'ಯು ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗದ್ದು, ಅವನ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಹಲವು ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಅದು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿದೆಯಲ್ಲ ಅದು ಹೋಗಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂಕಟವು 'ತಲೆದಂಡ'ದಲ್ಲಿ 'ಬಿಜ್ಜಳ'ನಿಗೂ ಆಗಿದೆ.

ಬಿಜ್ಜಳ : "ನೀವು... ಹೊಯ್ಸಳರು..... ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿದ್ದೀರಿ. ಆದರೆ ನಾನು ಕಲಚೂರ್ಯ.  
ಕಟ್ಟಚೂರಿ. ಅಂದರೆ ಕ್ಷೌರಿಕ! ನನ್ನ ಜಾತಿ ಕ್ಷೌರಿಕನದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ  
ಲಕ್ಷಾಂತರ ಗೋವುದಾನ ಮಾಡಿ ನಾವು ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಅನ್ನೋ ಹಣೆ ಪಟ್ಟಿ  
ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ".೪೬

ಬಿಜ್ಜಳನಿಗೆ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ ಅವನು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಳಲು ಅಷ್ಟೇ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಮೊದಲಿನ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಬಿಜ್ಜಳನು ಕಟ್ಟಚೂರಿಯಾಗೇ ಉಳಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮಾಡಲು ನೈತಿಕ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಬಿಜ್ಜಳನು 'ಕ್ಷತ್ರಿಯ'ನೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಂದೇ ಹೊಯ್ಸಳ, ಚಾಲುಕ್ಯ ಮನೆತನಗಳಿಂದ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡು ವಿವಾಹವಾಗುವುದು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಗೋವುಗಳನ್ನು ದಾನ ಮಾಡಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯನೆಂಬ ಹೊಸ 'ಅಸ್ಥಿತೆ'ಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ಅಂಶವು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಅಲ್ಲವೆ? ಬಿಜ್ಜಳನಿಗಿರುವುದು ಅಧಿಕಾರದ ಉನ್ನತ ಹಂತಕ್ಕೇರುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವನು ಮೂಲ ಜಾತಿಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು 'ಕ್ಷತ್ರಿಯತ್ವ'ವನ್ನು





ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಅದನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ಅಧಿಕಾರ ಹಿಡಿಯಲು, ಅದನ್ನು ನಡೆಸಲು 'ಇಂತಹ ಜಾತಿಯವರೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ' ಒಂದು ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ, ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆಯಲ್ಲ ಅದು ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗಬೇಕಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಅಗತ್ಯತೆಯು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಚಂದ್ರಕಾಂತ : “ಆ ಶಿವಾಜಿಗೆ ಜಾತಿಯೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ರಾಜ್ಯಾರೋಹಣದ ವೇಳೆಗೆ ಅವನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲು ಕಾಶಿಯಿಂದ ಹಣದ ಹಾಸಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕರೆಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಶಿವಾಜಿ ತುಡುಗರವನೆಂದು ಗೊತ್ತಾಯಿತು”.<sup>೪೭</sup>

ಬಿಜ್ಜಳ ಮತ್ತು ಶಿವಾಜಿಯವರ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ಪಡೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದ್ದಿರುವ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ, ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತುರ್ತು ಯಾಕಿತ್ತು? ಮೂಲ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಅರಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಅವಶ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಬಿಜ್ಜಳ ಮತ್ತು ಶಿವಾಜಿಯವರಿಗೆ ತಾವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನೆನಪುಗಳಿಂದ ಆಚೆ ಬಂದು ತಮ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತುರ್ತು ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಹೊಸ ಜಾತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು, ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇತ್ತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೇಂದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಇವರು ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವಧಿಯಲ್ಲಿ ಇತರರೇ ಜಾತಿಗಳ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಅಸಮಾನತೆಯು ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ.

ನಟ : “ಹರಳಯ್ಯ ಮಧುವರಸರು ಮಹಾಮನೆಯ ಶರಣರು  
ಆದರೆ ಅರಮನೆಯ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಅವರು  
ಹೊಲೆಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು  
ಶರಣರಿಗೆ ಜಾತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಹಾಮನೆ ಹೇಳಿದರೆ  
ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ  
ಸೇರಿದವರಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ಅರಮನೆ ಹೇಳಿತು”.<sup>೪೮</sup>

ಬಿಜ್ಜಳನಂತಹ ಪ್ರಭುಗಳು ನಿಖರವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಇವರು ಜಾತಿ, ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಗಳು ಬದಲಾಗಬಾರದೆಂಬ ಧೋರಣೆಯುಳ್ಳವರು. ಅಸಮಾನತೆಯುಳ್ಳ ಸಮಾಜವೇ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಮುತುವರ್ಜಿ ವಹಿಸಿ ಬೆಳೆಯಿಸುವ ಗುತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಲೇ





ಬಂದಿದೆ. ಶಿವರಾತ್ರಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ನಟ' ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅವಕಾಶವಾದಿತನದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಬಿಜ್ಜಳ : ಜಾತಿ ಅಂದರ ಮೈತೊಗಲಿದ್ದಾಂಗ. ಅದನ್ನು ಸುಲಿದು ಕಿತ್ತು  
ಒಕ್ಕೊಟ್ಟರೂ, ಹೊಸ ತೊಗಲು ಬಂದ ಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲರ ಕಣ್ಣಿಗೆ  
ಬೀಳೋದು ಅದs ಅದs ಹಳೇ ಜಾತಿ. ಇವ ಹೊಲೆಯ. ಇವ  
ಕ್ಷತ್ರಿಯ. ಇವ ಕುರುಬ. ಇದು ಈ ನಾಡಿನ ಗುಣ ಈ ನೀರಿನ ಗುಣ!.<sup>೪೯</sup>

'ತಲೆದಂಡ'ದಲ್ಲಿನ ಬಿಜ್ಜಳನ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಬದಲಾಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ, ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಬಿಜ್ಜಳ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದರೂ, ಬಸವಣ್ಣ ವೀರಶೈವನಾದರೂ, ಹರಳಯ್ಯ ಮತ್ತು ಮಧುವರಸರು ಶರಣರಾದ ಮೂಲ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳು ಅಥವಾ ಅಸ್ಥಿತೆಗಳು ಬದಲಾಗುವು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಒಳಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ, ಉತ್ತಮಿಕೆಗೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ತೊಡಕಾಗಿದೆ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಹಲವು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಪಡೆದು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಲೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಲಭಿಸಲಾರದು ಬಿಜ್ಜಳನು, ಶಿವಾಜಿಯು ಈ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಾಗಿ ಆ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವರು ಪಡೆದ ಜಾತಿಯ ಗುರುತಿನಿಂದಲೇ, ಆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಮೇಲ್ವರ್ಣದವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರ ಜಾತಿಯು, ಆ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಅಪಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪಮಾನಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಜಾತಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರಾದರೂ ಯಾರ ಮುಂದೆಯಾದರೂ ಅಂಜಿಕೆ ಅಳುಕಿಲ್ಲದೇ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು.

ಜಂಗಮ : "ಗಜಾನನ.... ನಾನು ಜಂಗಮ. ಹೆಸರು ಜಂಗಮ"<sup>೫೦</sup>

ಅರವಸು : "ನಿಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಹುಡುಗರಿಗೆ ಅದೆಲ್ಲ ಸಲೀಸಾಗಿರಬಹುದುರಿ. ನಾನು ಹೇಳಿಕೇಳಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಮಂತ್ರ ಘೋಷಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ, ಧೂಮಪಟಲದ ಮರೆಗೆ ನಿಂತು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ, ಗೂಢವಾಗಿ ಹೇಳೋದು ಬಿಟ್ಟು ಹೀಗೆ ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ".<sup>೫೧</sup>

ಉಷಾ : ನೀನು ಹೊಲೆಯ... (ಮೌನ)... ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀ

ಬಿಜ್ಜಳ : ಹುಡುಗಿಯರೇ ಹೇಳಿ ನೀವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲವೇ?<sup>೫೨</sup>

ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಲವಾದ ಅವರವರ ಜಾತಿಯ ಸಮರ್ಥನೆಯಿದೆ. ಸಮರ್ಥನೆಯ ಹಿಂದೆ ಅವರ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಅಭಿಮಾನವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಇದನ್ನು



ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬಿಜ್ಜಳನಿಗೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಆಗಿರುವ 'ಹಿಂಸೆ'ಯು ಜಂಗಮ, ಅರವಸು, ಉಷಾ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಇವರದು 'ಮೇಲ್ಜಾತಿ'. ಬಹುತೇಕ ಯಾವುದೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು, ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಂಜರಿಕೆ, ಅಂಜಿಕೆ, ಭಯ, ಹಿಂಸೆ ಆಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಅದೇ ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಇದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ್ದು (ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆ). ಹಾಗಾಗಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯ ವಿಷಯ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದ್ದಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಯಾರಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಯಾರಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರು, ಅವರ ಜಾತಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಯ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ನಿರ್ದೇಶನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಧಾಟಿಯೂ ಇತರರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಸಹಜವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಹಲವು ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಧಾಟಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ.

### ೫.೨.೨. ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆ

ವ್ಯಕ್ತಿಯೋರ್ವ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿಬಂದ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದು ನಿಲ್ಲುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟದ ವಿಷಯ. ಯಾಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಾವು ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದಂತಹ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಮತಗಳ, ಸಮುದಾಯಗಳ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಯವರಾಗಿ ಜಾತಿಯ, ಧರ್ಮ, ಮತ, ಸಮುದಾಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ನಿಲ್ಲಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೋರ್ವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಅಂತಹ ಬಲವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಇರಲಾರವು. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾದರೂ ಏಕೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. 'ಬುದ್ಧ'ನು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು, ಮಹಾವೀರನು ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು, 'ಕ್ರಿಸ್ತ'ನು ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು, 'ಮಹಮದ್ ಪೈಗಂಬರ್' ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು, ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಬಸವಣ್ಣ' ಶರಣತತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು-ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಮೂಲವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಹೊಸತನಕ್ಕಾಗಿ, ಸುಧಾರಣೆಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿದವರೇ ಆಗಿದ್ದು ಇದನ್ನು ಈಗಲೂ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದರೆ 'ಅಂಬೇಡ್ಕರ್' ಅವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ್ದು ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಚರ್ಚೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಯಾಮವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರಲ್ಲ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂದು ಜಾತಿ ಧರ್ಮದ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಇರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇರುವುದಾದರೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವು ಸರಳವಾಗಿ ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅಷ್ಟೇ





ಸತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಧರ್ಮಗಳ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದವರು ಶೋಷಿತರಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಅವರಾಕೆ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮವನ್ನು, ಜಾತಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು? ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಗಿದ್ದಂತಹ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರದವರು ತಾವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಧರ್ಮ, ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಇದ್ದಂತಹ ಕಾರಣಗಳು ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ.

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ ೧. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಧರ್ಮದವರೂ ತಾವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ, ತಮ್ಮ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮದ ಅಸ್ಥಿತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೨. ಕೆಳಜಾತಿಯವರೂ ತಾವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮವನ್ನು, ಅದರ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಇರುವುದು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ, ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಬಂದಂತಹ ಬಹುತೇಕ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದೇ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದೇ 'ಬಸವಣ್ಣ'ನಿಂದ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಇದು ಇತರ ಶರಣರಿಗೆ ವಿಸ್ತಾರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಶರಣರಾದವರು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಜಾತಿಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅಂದರೆ ನಿರಾಕರಿಸಿ 'ಶರಣ'ರಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳುವುದು. ಬಹುತೇಕ ನಾಟಕಗಳು ಇದನ್ನೇ ನಾಟಕದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯ 'ರುದ್ರ'ನು ಖಿಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ತನ್ನ ಮೂಲ ಜಾತಿ 'ಹೊಲೆಯ' ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ 'ಶರಣ'ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಮೂಲ ಜಾತಿಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು, ಅಸ್ಥಿತೆಗಳನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರುತ್ತಾನೆ. 'ರುದ್ರ'ನು ಮೂಲ ಜಾತಿಯ ಸ್ವರೂಪಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಮಾಂಸಹಾರ, ಪಾನೀಯಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಆ ಜಾತಿಯ (ಹೊಲೆಯ) ಅಸ್ಥಿತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ 'ಶರಣ'ನಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ತೋರುವುದನ್ನು 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ' ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ 'ರುದ್ರನ' ಅಪ್ಪ 'ಉಜ್ಜ' ಮತ್ತು ಕೆಂಚ ಅವರು ಮೂಲ ಜಾತಿಯ 'ಅಸ್ಥಿತೆ'ಗಳನ್ನು ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಯಸಿದ್ದರೂ (ಶರಣರಾಗುವ ಹಂಬಲವಿದ್ದರೂ) ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ, ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಪಾನೀಯಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರಿಗದು ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸಿದ್ದರಿಂದ 'ಶರಣತ್ವ'ವನ್ನು, ಶರಣನಾಗುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾರರು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಉಜ್ಜ' ಮತ್ತು 'ಕೆಂಚ' ಅವರು ಮೂಲ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬದಲಾಗಬೇಕೆಂಬ 'ರುದ್ರ' ಬದಲಾಗುವ ಬಯಕೆಯಿದ್ದರೂ ಬದಲಾಗದ 'ಉಜ್ಜ' ಮತ್ತು 'ಕೆಂಚ' ಇವರು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ತೋರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.





ಶೇಷಾದ್ರಿ : “..... ಆಗತಕಾಲದ ವಿಚಾರ

ಮರೆತು ಬುಡಿ ಸಾ. ಏನೋ ನಮ್ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು

ನಾಯಿಗಳು, ಅನಾಗರಿಕರು Uncivilized

ಆ ಶೋಷಣೆನ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಯಾಕ್ ನೆನಪು

ಮಾಡ್ಕೋಬೇಕು ಸಾ ನಿಮ್ ಮನಸ್ಸೆ ಬೇಜಾರಾಗ್

ಬೋದು ಸುಮ್ಮಿರಿ ಸಾ”.<sup>೫೩</sup>

‘ಪಂಚಮ’ದ ‘ಶೇಷಾದ್ರಿ’ಯಂತೆಯೇ ಪುಟ್ಟಲಕ್ಕಮ್ಮ, ಗಾಂಧಿದಾಸ್, ಪಂಚಮರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶೇಷಾದ್ರಿಗೆ ತನ್ನ ಅಪ್ಪ, ಅಮ್ಮನು ಇಟ್ಟಿರುವ ಹೆಸರು (ಚಿಕ್ಕಯಂಗಟ) ಅವನ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಆ ‘ಚಿಕ್ಕಯಂಗಟ’ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡು ‘ಶೇಷಾದ್ರಿ’ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಸರನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಮೂಲ ಜಾತಿಯ ಚಹರೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಹೆಸರನ್ನು ‘ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ’, ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಪಮಾನವೆನ್ನುವುದು ಶೇಷಾದ್ರಿಗೆ ತನ್ನ ಮೂಲ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಲು ಹಿಂಜರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ‘ಏಕಲವ್ಯ’ನೂ ತನ್ನ ಅಪಮಾನ ಮಾಡಿದ ಅರ್ಜುನನು ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ‘ತಮ್ಮ’ ಪರವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಂತೆ ಕೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕಲವ್ಯನು ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುವಿನ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡಿದ, ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಅರ್ಜುನನನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಭಿನ್ನರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಏಕಲವ್ಯ : ಇಲ್ಲ ಕುಲಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ನಿನ್ನ ಧರ್ಮ.

ಅಂಥ ಧರ್ಮ ಅಳಿಯುವುದೇ ಮೇಲು.<sup>೫೪</sup>

ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನೆಪವನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿ ಶೋಷಿತರೂ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ವಿದ್ಯೆಯ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಅನಾಮತ್ತಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನೈತಿಕ-ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ನಯವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿರುವ ಅರ್ಜುನನಂತಹವರು, ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಧರ್ಮಗಳೆರಡನ್ನೂ ಏಕಲವ್ಯನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ ಈ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮ, ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ತನ್ನಯ ಭಿನ್ನಮತವನ್ನು, ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಯವರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವವರಾಗಿ ‘ಏಕಲವ್ಯ’ನಿದ್ದಾನೆ. ‘ರುದ್ರ’ನಿದ್ದಾನೆ, ‘ಪಂಚಮ’ನಿದ್ದಾನೆ, ‘ಶೇಷಾದ್ರಿ’ಯಿದ್ದಾನೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮದ ಅಸ್ಥಿತೆಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಮೆರೆಯಿಸದೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದ್ದಾರೆ.



ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಯವರು ನಿರಾಕರಿಸಿ ನಿಲ್ಲಲು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರೂ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು, ಗುರುತುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ, ಅವಮಾನಗಳಿಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಒಳಗಾದವರಲ್ಲ. ಆದರೂ ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ, ಶೋಷಕ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಉಸಿರುಗಟ್ಟಿಸುವ ವಾತಾವರಣವು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ತಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಹರಿಜನ್ವಾರ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಯಮುನಾಳು,

ಯಮುನಾ : ನಾನು. ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಕೆ ಅಲ್ಲ...<sup>೫೧</sup>

ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೂ ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಯವರಿಗಾದ ಅವಮಾನ, ಶೋಷಣೆಯ ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಅವಳಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಯಮುನಾಳಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿನ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಗಳು ಪರಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿತ್ತು. ಯಮುನಾಳ ವೈಧವ್ಯವು ಅವಳನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯಳಂತೆ ಕಾಣುವಂತೆ ಇಡೀ ಮನೆಯವರು, ನೆರೆಹೊರೆಯವರು ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿರುವ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಯಮುನಾಳ ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಅವಳೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣವೆಂದರೆ "ನನ್ನನ್ನು ಯಾರೂ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ... ನಾನು (ಬಿಕ್ಕುತ್ತ) ನಾನು ಹೊಲೆಯರಾಕೆ ಇದ್ದಿರಬೇಕು ಅಂತ ನನಗೆಯೆ ವಿಚಾರ ಬಂದಿತು.. ಅಯ್ಯೋ! ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿ ಅಲ್ಲ-ರಾಯರೆ, ನನ್ನನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಬೇಡಿರಿ"<sup>೫೨</sup> ಎಂದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಬಯಕೆಯಂತೂ ಅವಳ ಒಳಗೆ ಇತ್ತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿನ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನ ನಿಯಮಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅವಳಿಗೆ ಹಿಂಸೆ, ಒತ್ತಡವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ತಂದಿವೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಲ್ಲಿನ ಉಷಾಳು ಸಹಿತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿನ ಕಟು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮಾಡುತ್ತಲೇ 'ಶೂದ್ರ ರುದ್ರ'ನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವ, ಶೂದ್ರರ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು, ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು, ಸ್ವಚ್ಛಂದತೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುವಳು ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಷಾ ಸಹಿತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. 'ಯಮುನಾ ಮತ್ತು ಉಷಾ' ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಹಜ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಪ್ರೀತಿ, ಆತ್ಮೀಯತೆಯನ್ನು ತೋರದ, ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಅರವಸು : ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಲಗ್ನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದ್ದೆ. ನನ್ನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಒದ್ದು ಹೊರಟಿದ್ದೆ. ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಜರಿದು ಹೊರಟಿದ್ದೆ...  
ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಲ್ಲ. ನಿಷಾದರಲ್ಲಿ, ಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ,  
ಕುರುಬರಲ್ಲಿ ಕುಣೀತಾ ದೊಡ್ಡವನಾಗಿದ್ದೇನೆ ನಾನು.<sup>೫೩</sup>





‘ಅರವಸು’ ಓರ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅವನಿಗೆ ಹಲವು ಬಂಧನಗಳು ಇವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಹಲವು ಬಂಧನಗಳು ‘ಅರವಸು’ವಿನ ಪ್ರೀತಿ, ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ. ಅರವಸು ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು, ಸಾಧಿಸಲು ಅವನು ತನ್ನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭವಿದೆ. ಅರವಸುವಿಗೆ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಅಂತಹ ಗಂಭೀರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಅಪಮಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಎದುರಾಗದಿದ್ದರೂ ಅವನಿಗೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಈ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ(ನೃತ್ಯ)ನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸತ್ಯ ಅವನಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ಅರವಸು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿಷಾದರ ಹೆಣ್ಣಾದ ‘ನಿತ್ತಿಲೆ’ಯನ್ನೂ, ‘ನೃತ್ಯ’ ಕಲೆಯನ್ನೂ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲು, ಪಡೆಯಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿ ನಿಷಾದರಲ್ಲಿ, ಜಾತಿಗಾರರನಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಜಾತಿ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳತೊಡಗಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ.

ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಬಂದಂತಹ ನಾಟಕಗಳ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನು ‘ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ’ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಬಂದಂತಹ ಘಟನೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ, ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ, ಬಹುಶಃ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ರೋಚಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಆಹಾರವಾಗುವ ವಿಷಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ನಿರಾಕರಣೆ ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ‘ಕುರುಹು’ವಾದಂತಹ ಜನಿವಾರವನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆದಿದ್ದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆ. ನಾಟಕಗಳು ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗೆ ತಂದಿಲ್ಲವಾದರೂ ನಾಟಕಗಳ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಈ ಘಟನೆಯು ಆದಿ-ಅಂತ್ಯದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸದಾ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಘಟನೆಯಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಆದರ್ಶ ನಡೆಯೂ ಆಗಿ ಗುರಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಇದೆ.

ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ೧. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಶೋಷಕ ಜಾತಿಯವರು ೨. ಕೆಳಜಾತಿ ಅಥವಾ ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಯವರು ಇಬ್ಬರೂ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ನಾಟಕದ ಒಳಗಡೆ ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ‘ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು’ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಕಂಡುಬರುವುದನ್ನು ‘ಹರಿಜನ್ವಾರ’ದ ಯಮುನಾ, ‘ಸಂಕ್ರಾಂತಿ’ಯ ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಉಷಾ, ‘ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ’ಯ ಅರವಸು ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಡಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು.

೫.೨.೩. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು (ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಬದಲಾಗದ ಸ್ವರೂಪ)

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲಾ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬದುಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರೂ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಇರಲಾರಗದು ಎಂದು ಈ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಇರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಇತರರು ಆ ಜಾತಿಯ





ಗುರುತನ್ನು ಮರೆಯದೇ ನೆನಪಿಸುವುದು, ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ನಡೆದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಗುರುತುಗಳು ಬದಲಾಗದು ಎಂಬುದು ಕ್ರೂರ ಸತ್ಯವೆ ಸರಿ. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಗುರುತುಗಳು ಎಂದೂ ಬದಲಾಗುವು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದೇವೆ, ನಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆ, ನಂಬಿಸಲ್ಪಡಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ರೀತಿ ಇದು ಒಪ್ಪಿತ ಸತ್ಯ ಎನ್ನಿಸುವಷ್ಟು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆಪ್ತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಜಾಗವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಳಗೆ ಕುಳಿತು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಪಂಪನು 'ಜೈನ', ಬಸವಣ್ಣ 'ವೀರಶೈವ' ಅಥವಾ 'ಶರಣ', ಅನೇಕ ಶೋಷಿತರು(ಕೆಳಜಾತಿಗಳು) ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳವರು ವೀರಶೈವ ಅಥವಾ ಶರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ 'ಬೌದ್ಧರು'(ಮತಾಂತರ) ಹೀಗೆ ಯಾರನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಹೆಸರಿಸಬಯಸಿದರೂ ಪರಿಚಯ ಮಾಡುವಾಗ ಅವರ ಮೂಲ ಜಾತಿಯಿಂದಲೇ ಪರಿಚಯಿಸುವ, ಕರೆಯುವ, ಗುರುತಿಸುವ ರೂಢಿಯಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಪಂಪ, ಬಸವಣ್ಣ, ಅನೇಕ ಶರಣರು, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರು, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಹೊರಟು ಅನ್ಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಅಸ್ಥಿತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಅವರ ಮೂಲ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ನೆನಪುಗಳು ಯಾರ ನೆನಪಿನಿಂದಲೂ ಅಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ....!

ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೇ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅಂದರೆ 'ಸ್ಥಾವರ'ದಿಂದ 'ಜಂಗಮ'ವಾಗುವುದು ಮುಖ್ಯ ಆಶಯ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಕುರುಹುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ, ಜಂಗಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ, ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದ ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಅಥವಾ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯು ಸ್ಥಾವರವಾಗಿದ್ದು ಕುರುಹುವಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೇ ಇದೆ. ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯ, ಜಾತಿಗಳ, ಧರ್ಮಗಳ ಜನರು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ಅನೇಕರು ಶರಣರಾದರು. ಶರಣರಾದರೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮೊದಲಿದ್ದ ಜಾತಿಗಳ ಗುರುತುಗಳಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಶರಣರಾದರೂ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಜಾತಿಗಳ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಬದಲಾಯಿಸಲು ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ(ಕೆಲವು ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ). ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯು, ಜಾತಿಯ ಗುರುತು ಎಂಬುದು ಇಡೀ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ, ಬಹುತೇಕ ಶರಣರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ವಾಹಿನಿಯಂತೆ ಸದಾ ಜಾಗೃತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಳಗೆಯೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿತ್ತು. ಇದು ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಅಥವಾ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿನ ಗೊಂದಲ, ದ್ವಂದ್ವವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುರುತುಗಳು, ಸಮುದಾಯದ ಚಹರೆಗಳು ಬಹಳ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬೇರೂರಿದ್ದವು. ಇದು ಕೇವಲ ಅಂದಿನ ಮಾತಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ, ಉಳಿಯಲಾರದು ಇಂದಿಗೂ ಇದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಫಲಿತವೇನೆಂದರೆ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಗುರುತುಗಳು ಬದಲಾಗದ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿ ಅಥವಾ ಸತ್ಯದ ರೂಪವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಹಲವು ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಅದರ ಬದಲಾಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿ ಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ.

ಬಿಜ್ಜಳ : ನೀನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ! ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ರಾಜ ಮಹಾರಾಜರನ್ನು  
ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಿದ್ದ ನೀನು ಈಗ ಕನ್ನಡದಿಂದ ಶೂದ್ರರನ್ನು  
ಶರಣನ್ನಾಗಿಸಿ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಿದ್ದೀ!.<sup>೫೮</sup>

ಬಿಜ್ಜಳ : ನೀನೂ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವನಲ್ಲ.<sup>೫೯</sup>





ಈ ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ವಿವರಣೆಯಂತೆ ಬಸವಣ್ಣ ಮೂಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿದ್ದು ಉಪನಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಕುರುಹಾದ ಜನಿವಾರವನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆದು ಮುಂದೆ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ನೇತಾರನಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಬಂದವನಾಗಿದ್ದು, ಬಸವಣ್ಣನ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ತಾನು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ನೆಂಬುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಇತ್ತೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂಬುದು ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆ ನೆನಪುಗಳಿಂದ ಆಚೆ ಬಂದವನಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬಿಜ್ಜಳನು ಮಾತ್ರ ಅವನ (ಬಸವಣ್ಣನ) ಮೂಲ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಬಿಜ್ಜಳನು ಬಸವಣ್ಣನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಬಸವಣ್ಣನ ಮೂಲ ಜಾತಿಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪಂಪನಾದಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಗಮನಿಸಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೋರ್ವನ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಸಹಿತ ಅವನ ಮೂಲ ಜಾತಿಯ ಗುರುತಿನಿಂದಲೇ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇದೊಂದು ಅಳಿಸಲಾಗದ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೂ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. 'ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ'ಯ ಅರವಸು ತಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೂ 'ಜಾತಿಗಾರ', 'ನಿತ್ತಿಲೆ' ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಬಸವಣ್ಣ, ಅರವಸು ಅವರ ನಿಲುವು ಸತ್ಯವೋ? ಅಥವಾ ಬಿಜ್ಜಳ, ನಿತ್ತಿಲೆ, ಜಾತಿಗಾರರು ಹೇಳುವುದು ಸತ್ಯವೋ ಎಂಬ ಗೊಂದಲವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ್ದು, ಅದು ಪ್ರತೀ ಬಾರಿಯೂ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಬಿಜ್ಜಳ : ಜಾತಿ ಅಂದರೆ ಮೈ ತೊಗಲಿದ್ದಾಂಗ. ಅದನ್ನು ಸುಲಿದು  
ಕಿತ್ತು ಒಕ್ಕೊಟ್ಟರೂ, ಹೊಸ ತೊಗಲು ಬಂದ ಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲರ ಕಣ್ಣಿಗೆ  
ಬೀಳೋದು ಅದಸ... ಅದಸ ... ಹಳೇ ಜಾತಿ.<sup>೬೦</sup>

ಬಿಜ್ಜಳನು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಗುರುತುಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಂಟಿದ ಮೈಯ ಚರ್ಮದಂತೆ. ಗಾಯಗೊಂಡ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ಚರ್ಮ ಬಂದರೂ ಹಳೇ ಚರ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಜಾತಿಯ ಗುರುತುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬದಲಾದರೂ ಅವನನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನೇ ಬಿಜ್ಜಳನ ಮಾತುಗಳು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿವೆ. ಕೇವಲ ಇವು ಬಿಜ್ಜಳನ ಒಣ ಮಾತುಗಳಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ಅವನಿಗೂ ಈ ಭಾದೆಯು ಕಾಡಿದೆ, ಬಿಜ್ಜಳನಿಗೂ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಕಟು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನೂ 'ಕಟ್ಟಚೂರಿ'ಯಾಗಿದ್ದವನೇ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ದಾನ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿ 'ಕ್ಷತ್ರಿಯ'ನಾಗಿ ರಾಜ್ಯ ಭಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇಡೀ ಕಲ್ಯಾಣ ನಗರದ ಜನತೆಯು 'ಅವನು ಕಟ್ಟಚೂರಿ' ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಮರೆತಿಲ್ಲ, ಮರೆಯಲಾರರು ಎಂಬುದೂ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ.

ಬಿಜ್ಜಳ : ನನ್ನ ರಾಜ್ಯದಾಗಿನ ಸಣ್ಣಾತಿ ಸಣ್ಣ ಕೂಸಿಗೆ ಕೇಳಿದರೂ ಅದು  
ತಟ್ಟಂತ ಹೇಳತೈತಿ: ಕಳಚೂರ್ಯ ಪೆರ್ಮಾಡಿಯ ಮಗ ಬಿಜ್ಜಳನ





ಜಾತಿ ಯಾವುದು? ನಾವಲಿಗನದು. ಅವ ಹೆಗಲಮ್ಯಾಗ ಪೃಥ್ವೀಭಾರ  
ಹೊತ್ತಿರಲಿ. ಆದರ ಮಂದೀಗ ಕಾಣಸೂದೇನು? ಹಡಪ! ೬೧

ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಾತಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಳೆಯುವ ಕ್ರೂರತೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದುದೇ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು, ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದೇವಲ್ಲಾ! ಇದು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ಮನೋಧೋರಣೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಕೀಳರಿಮೆಯು ಬಹುತೇಕರಿಗೆ(ಶೋಷಿತರಿಗೆ) ನುಂಗಲಾರದ್ದು. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಶರಣರನ್ನು ಅವರ ಜಾತಿಯ ವೃತ್ತಿಯ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಡೋಹರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ, ಮಾದಾರ ಚನ್ನಯ್ಯ, ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅವರ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದೇ ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಮಾಡುವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಕವನ್ನು ಬಳಸಿ ಶರಣರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಹಲವು ಸಂಕೀರ್ಣಗಳು, ಧ್ವಂಧ್ವಗಳು ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಳಗೆ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬಿಜ್ಜಳನು 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಲ್ಲಿ "ಒಬ್ಬ ಶರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಏನು ಗುರುತು?" ೬೨ ಎಂದು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಪುನರಪಿ ಕೇಳುವ, ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಸದಾ ಈ ಜಾತಿಯ ಗುರುತಿನಲ್ಲಿಯೇ ತೊಳಲಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಮುದಾಯಗಳು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಂತೆ ಈಗಲೂ ಇವೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖವಾಣಿ ಯಂತೆಯೇ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

### ೫.೨. ಮತಾಂತರ : ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮೀಯರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧರ್ಮವಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಇಲ್ಲಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ನಾಡಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮರಸ್ಯಗಳು, ವೈಮನಸ್ಸುಗಳು ಬೆರೆತುಕೊಂಡು ಇಡೀ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ, ಬೌದ್ಧ, ಕ್ರೈಸ್ತ, ಜೈನ, ಸಿಖ್ ಧರ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮವು ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಜೊತೆಯಾಗಿ ನಡೆಯುವ, ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಘರ್ಷ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಎದುರಾದಾಗಲೆ ಗೊಂದಲ, ಮುನಿಸು, ಸಾಮರಸ್ಯವು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತದ ಪುರಾತನ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ'ದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ವಲಸೆ ಬಂದು ಇಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರಿವೆ. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳು ಭಾರತ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮೊದಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಅಸಕ್ತಿ ಇರದಿದ್ದರೂ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಪ್ರಸಾರ, ಪ್ರಚಾರಗಳನ್ನು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಒಂದಂಶದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಾಗಿ ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿದರು.





ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳು ಬಹುತೇಕ ಭಿನ್ನವಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವು. ಆದರೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಾಗಿ ಒದಗಿಬಂದಿತು. ಆಗಲೇ ಪ್ರತಿ ಧರ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದುರಾಗ ಬೇಕಾಯಿತು. ಆಗ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪಕತೆ, ವಿಸ್ತಾರಗೊಳಿಸಲು ಬಯಸಿದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜರು, ಸುಲ್ತಾನರು, ಒಡೆಯರು, ತಾವು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ, ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮತ, ಧರ್ಮ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರಪಡಿಸಲು ಜನರು ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿ ಬೆಳೆಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ರಾಜ ಯಾವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದನೋ ಜನರು ಅದೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಧರ್ಮದ ಅನುಸರಣೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯ ಆಯ್ಕೆ ಜನರದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ಅಶೋಕನು ಬೌದ್ಧಮತಾವಲಂಬಿಯಾಗಿದ್ದ. ನಂತರ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲು ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ನೇಮಿಸಿದ್ದನು. ಇದರಿಂದ ಅನೇಕರು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಒಲವನ್ನು ತೋರಿದರು. ಜಲಾಲುದ್ದೀನ್ ಅಕ್ಬರ್ ಹೊಸ ಧರ್ಮದ ರೂಪುರೇಶಿಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸಿ ಪ್ರಚಾರಪಡಿಸಲು ಬಯಸಿದನು. ಅಲ್ಲದೇ ಹೊಸ ಧರ್ಮದ ಅನುಸರಣೆಯ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟನು. ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯ ವೈಷ್ಣವ ಮತಾವಲಂಬಿಯಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ. ಹೀಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮತಾಂತರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಹಾಗೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರವಾಗಲು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಬಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ, ಕ್ರೈಸ್ತರು ಬರುವ ಮೊದಲು ಹಿಂದೂಗಳೇ ಇದ್ದರು. ಆಗ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ಮುಸ್ಲಿಂ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಆ ಧರ್ಮಗಳ ನೇತಾರರು ಅಂದರೆ ಮೌಲ್ವಿಗಳು, ಪಾದ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವ, ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿದರು. ಈ ನಡೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಅನೇಕ ಭಾರತೀಯ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮತ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲು, ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಲು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿದರು. ಹೀಗೆ ಮತಾಂತರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಬೆಳೆಸಿದರು. ಇದು ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭದ್ರಬುನಾದಿಯಾಗಿತ್ತು. ಮುಸ್ಲಿಂ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಗಳಂತೆಯೇ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳೂ ಜನರಿಗೆ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದವು. ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧಾಳಿಕೋರರು ಇಲ್ಲಿನ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ಒತ್ತಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೂ ಮತಾಂತರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಇಸ್ಲಾಂ





ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ನಂತರ ಬಂದ ಕ್ರೈಸ್ತರು ತಮ್ಮ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಷನರಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಇವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಜನರನ್ನು ಮತಾಂತರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅಂದರೆ ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದ್ದೇಶವೇ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು.

ಬಹುತೇಕ ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದವರು ಯಾರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡರೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದುವವರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕರು ಶೋಷಿತರು, ಕೆಳಜಾತಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡವರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದ್ದವು. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ನಡೆದ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. “ಸಮಾಜದ ಬೇರೆಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದರೂ ಶರಣರಾಗುವುದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವಾಹದ ಜೊತೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದರು. ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ, ತೀರಾ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಶೋಷಿತರಾದವರು ಇದ್ದರಷ್ಟೆ, ಶರಣರಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಅನ್ನಿಸಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೇ ಅವರಲ್ಲಿ ಧೋರಣೆ ನಿಜವೆನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರಬೇಕು(ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದ ಶೋಷಿತ ಜಾತಿ ಹೀಗೆಯೇ ಅಂದುಕೊಂಡಿದ್ದರು). ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಶರಣರಾಗುವುದು ಸುಲಭದ ಮಾತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಬದಲಾಗುವುದರಿಂದ ಮೊದಲಿನ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾದ ಅಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಲಿಲ್ಲ”<sup>೬೩</sup> ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ವಚನಚಳುವಳಿಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತಾದಾರೂ ಎಲ್ಲಾ ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ನಂತರದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮಾತುಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಷನರಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದೇ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು, ಶೋಷಿತರನ್ನು ಇವರನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಮತಾಂತರಿಸಬಹುದೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರೂ ಕೂಡ. ಮೇಲೆ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಸಹಿತ ಇದನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿಯೇ ತಮ್ಮ ಮಾತಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಯಥೇಚ್ಛ ವಿವರಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ‘ಚೋಮನದುಡಿ’ಯಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ‘ಚೋಮನ’ ಮಗನಾದ ‘ಗುರುವ’ನು ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲತೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚೋಮನು ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿಯಲ್ಲಿ ‘ದೇವಯ್ಯ’ನು ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು





ಗಮನಿಸಿದಾಗಲೂ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವವರು ಶೋಷಿತರು, ಕೆಳಜಾತಿಗಳವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದರೂ ಅದು ಅತ್ಯಲ್ಪವಾಗಿದೆ.

ಶೂದ್ರ ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಅವರ 'ಬದುಕಿಗೊಂದು ಮಾತಿದ್ದರೆ' ಎಂಬ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ 'ನಂಜಪ್ಪ'ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಮುದಾಯದವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕೂಲಿಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್‌ಗೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಲು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ ಅವನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡುವುದಾದರೆ "ಅದೇ ನಾಯಕರೇ ಆ ಬಡ್ಡಿಮಗ ಸ್ಪೀಫನ್, ಊರಿನಲ್ಲಿರುವ ಕೂಲಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಸ್ತಾನ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿ ಎಂದು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಾ ಇದ್ದಾನೆ ಅವನ ಭರಾಟೇನ ಏನಾದರೂ ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸಬೇಕು"<sup>೬೬</sup>

ಇಲ್ಲಿ ಕೂಲಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವವರೆಲ್ಲರೂ ಶೋಷಿತ, ಕೆಳಜಾತಿಗಳವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು, ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಷನರಿಗಳು, ಪಾದ್ರಿಗಳು 'ನೀವು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸದೃಢರಾಗುತ್ತೀರಿ' ಎಂದು ನಂಬಿಸುವ ಯೋಜನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೂ 'ಬಿಡುಗಡೆಯ ಭಾಗ್ಯ' ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದವರೆಲ್ಲರೂ ಇದನ್ನು ಪುನರ್ ಯೋಚಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲೂ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು ಇದ್ದವೆಂದು ಅರಿವಾಗತೊಡಗಿತು. ಆಗ ಇಡೀ ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಅಂದರೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದರೂ ಮತಾಂತರಿಗಳನ್ನು ಮೂಲಧರ್ಮಿಯರು ಒಂದು ಅಂತರ(Distance) ದಲ್ಲಿಟ್ಟೇ ನೋಡತೊಡಗಿದರು. ಮತಾಂತರಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಪಮಾನದ ಸಂದರ್ಭಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಶೋಷಿತರು, ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಮತಾಂತರ ಹೊಂದುವುದರ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದು ಇದೆ.

ಇದೆಲ್ಲದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಿಯರು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿವಿಧ ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆನಿಸಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ (ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ) ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ, ಬೆರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಇದ್ದವು. ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎಂದು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಇತರ ಧರ್ಮೀಯರ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇವೆ. ಆ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು ಆಸಕ್ತಿಯ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ನೆಲೆಯದ್ದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಅಸಮಾನತೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮದವರಿಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ, ಹಿಂದೂಗಳು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್‌ರನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್‌ರು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ತಿರುಗುಮುರುಗು ಆಗಬಹುದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು 'ಹರಿಜನ್ವಾರ'ದಲ್ಲಿನ ಸಂದರ್ಭದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಬಹುದು.





ನಬೀಸಾಬ : 'ದೊಡ್ಡರಾಯ ಸಾಬ್ರು ಹೊಲೆಲೋಕೋಕಾ ಔರ್ ಮಾದಗ ಲೋಕೋಕಾ ಪಿಫೆ ಕಟ್ಟಿದರು ಕರಕೆ ಸುದ್ದಿ ಆಗಯಿ ಹಮಾರೇತಕಾ, ಓ ಹೊಲೇ ಔರ್ ಮಾದಗ ಲೋಕ ಬಡೇ ಹೊಲಸ ಕಾಮಕರನೇ ವಾಲೇ. ಆ ಲೋಕೋಕಿ ನಜರಭೀನಡ್ಯಾಕಿಲ್ಲ ನಮಗ ದೊಡ್ಡರಾಯ ಸಾಬ್'".೬"

ನಬೀಸಾಬ್ ಓರ್ವ ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಗಿಯೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಭಾಗವಾಗಿ ನಬೀಸಾಬ್ ದೊಡ್ಡರಾಯರು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿರುವ 'ಹರಿಜನೋದ್ಧಾರ' ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೇಳುವುದು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮದವರಿಗೂ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಒಳದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆಯೇ ಎಂಬ ಗುಮಾನಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಶರಣ ಚಳವಳಿಯಾಧರಿಸಿದ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಜೈನರು ಒಂದಾಗಿ ಶರಣರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭವು ಈ ಗುಮಾನಿಯನ್ನು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ಸುಧಾರಣೆಯು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಜೈನ ಧರ್ಮದವರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆತಂಕವನ್ನು, ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ಬೆರೆಯುವುದನ್ನು ಆಳದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನಬೀಸಾಬ್ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆಯೇ ಅಥವಾ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆಯೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಪುರಾವೆಗಳು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನಬೀಸಾಬ್ 'ದೊಡ್ಡರಾಯ'ರು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿರುವ ಹರಿಜನೋದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಅಸಮ್ಮತಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮೀಯರಲ್ಲಿನ ಕೆಲವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಉಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಸಕ್ತಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಷ್ಟೆ.

ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಸಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿವೆ.

### ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳ್, ಪು.ಸಂ. ೧೭.

೨. ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೨೭.

೩. ಹೆಬ್ಬರಳು, ಪು.ಸಂ. ೧೭.

೪. ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೨೮.

೫. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೨೮.



- ೬ ಹೆಬ್ಬೆರಳು, ಪು.ಸಂ. ೧೭.
- ೭ ಜಲಗಾರ, ಪು.ಸಂ. ೫.
- ೮ ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೫.
- ೯ ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೫.
- ೧೦ ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೫.
- ೧೧ ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ, ಪು.ಸಂ. ೩.
- ೧೨ ಋಷ್ಯಶೃಂಗ, ಪು.ಸಂ. ೪೦.
- ೧೩ ಮಹಾಚೈತ್ರ, ಪು.ಸಂ. ೪೭.
- ೧೪ ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೧.
- ೧೫ ಶಿವರಾತ್ರಿ, ಪು.ಸಂ. ೩೫.
- ೧೬ ಋಷ್ಯಶೃಂಗ, ಪು.ಸಂ. ೫೭.
- ೧೭ ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೪೯.
- ೧೮ ಬೆನಕನಕೆರೆ, ಪು.ಸಂ. ೨೬.
- ೧೯ ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೨೭.
- ೨೦ ಜಲಗಾರ, ಪು.ಸಂ. ೧೮.
- ೨೧ ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೪೮.
- ೨೨ ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೮.
- ೨೩ ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೨೮.
- ೨೪ ಶಿವರಾತ್ರಿ, ಪು.ಸಂ. ೬೪.
- ೨೫ ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೬೪.
- ೨೬ ಶಿವರಾತ್ರಿ, ಪು.ಸಂ. ೬೪.
- ೨೭ ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೬೪.
- ೨೮ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಪು.ಸಂ. ೫೨.
- ೨೯ ಹಯವದನ, ಪು.ಸಂ. ೪೩.
- ೩೦ ಹಯವದನ, ಪು.ಸಂ. ೪೪.
- ೩೧ ಅಗ್ನಿ, ಪು.ಸಂ. ೭೬.





೨೨. ಬದುಕಿಗೊಂದು ಮಾತಿದ್ದರೆ, ಪು.ಸಂ. ೧೫.

೨೩. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೫.

೨೪. ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ, ಪು.ಸಂ. ೬೭.

೨೫. ಯಜ್ಞಶೃಂಗ, ಪು.ಸಂ. ೮೧.

೨೬. ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ, ಪು.ಸಂ. ೧೨.

೨೭. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೨೩.

೨೮. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೨೪.

೨೯. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೮, ೪೯.

೪೦. ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೫೨, ೫೩.

೪೧. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೨೪.

೪೨. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೧.

೪೩. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೩.

೪೪. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೪.

೪೫. ಏಕಲವ್ಯ, ಪು. ಸಂ. ೨೮.

೪೬. ತಲೆದಂಡ, ಪು. ಸಂ. ೧೬.

೪೭. ಮುಕ್ಕಣ್ಣ ವಿರಾಟ ಪುರುಷ, ಪು.ಸಂ. ೬೦೮.

೪೮. ಶಿವರಾತ್ರಿ, ಪು.ಸಂ. ೧೭.

೪೯. ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೧೭.

೫೦. ಬೆನಕನ ಕೆರೆ, ಪು.ಸಂ. ೨೩.

೫೧. ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ, ಪು.ಸಂ. ೭.

೫೨. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಪು.ಸಂ. ೨೩, ೪೩.

೫೩. ಪಂಚಮ, ಪು.ಸಂ. ೧೪.

೫೪. ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೫೬.

೫೫. ಹರಿಜನ್ವಾರ, ಪು.ಸಂ. ೪೧೯.

೫೬. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೧೯.

೫೭. ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೬೭, ೭೩.





೫೮. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಪು. ಸಂ. ೫೧.

೫೯. ಶಿವರಾತ್ರಿ, ಪು.ಸಂ ೬೬.

೬೦. ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೧೭.

೬೧. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೭.

೬೨. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಪು.ಸಂ. ೫೧.

೬೩ ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ., ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ನಾರಾಯಣ, ಕೆ.ವಿ. ಬೇರು ಕಾಂಡ  
ಚಿಗುರು, ವಿವೇಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೭.

೬೪. ಬದುಕಿಗೊಂದು ಮಾತಿದ್ದರೆ, ಪು.ಸಂ. ೫೧.

೬೫ ಹರಿಜನ್ವಾರ, ಪು.ಸಂ. ೪೩೮.

□□



ಅಧ್ಯಾಯ : ಆರು

## ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪ

---

೬.೧. ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಕಡೆಗೆ

(ಜಾತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿ)

೬.೨. ಪ್ರತಿರೋಧದಿಂದ ಬಂಧನದ ಕಡೆಗೆ

(ಜಾತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಬಂಧನ)





ಅಧ್ಯಾಯ : ಆರು

## ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪ

ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಅಧೀನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಹೇಳುವ 'ಎರಡನೇ ದರ್ಜೆ'ಯವಳಾಗಿ, ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ, ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯು ಬಹಿರಂಗಕ್ಕಿಂತ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಕೃಷಿ ಮಾಡಿದ್ದಾಳೆ. ಹಿಂದೆ ಅವಳಿಗೆ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ (Main Stream) ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಅಂತರಂಗದ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂವಾದ ಮಾಡುವ, ಸಂತ್ಯಾಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಮಹಿಳೆಯ ಸುತ್ತಲೂ ಅನೇಕ ಬಂಧನಗಳು ಅವಾಗೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಹುತೇಕ ಮುಚ್ಚಿದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು. ಹಾಗೇ ಅವಳಿಗೆ ದಾರಿ ಕಾಣದಂತೆಯೂ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬರನ್ನು ದೂಷಿಸುವ ಮಾತಾಗಲಾರದು, ಮಾತಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ, ಮಾತಾಗಿ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಇದ್ದು ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಆಗ ಸುಲಭದ ದಾರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಬಹುತೇಕ ಮಹಿಳೆಯು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುವುದನ್ನು ರೂಢಿಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಳು.

ಕುಟುಂಬವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಮಹಿಳೆಯಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಪುರುಷನಿಂದಲೋ ನಡೆಯಲಾರದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರಿಬ್ಬರೂ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು, ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ ಸಮಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗಾಗಲಿಲ್ಲ, ಪುರುಷನು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಮಹಿಳೆಯು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಗಳಿಸುವ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದರೆ ಮಹಿಳೆಯು ಅವನಿಗೆ ಅಧೀನಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭವಿತ್ತು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು, ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಳಗೇ ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಒಂದು ತಂತ್ರವೂ ಆಗಿತ್ತೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅವಳಿಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿತಾದರೂ ಅವಳು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಲಾರದವಳಾಗಿ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುವವಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದ್ದಳು. ಮಹಿಳೆಯು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಾರದಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿತ್ತು. ಮಹಿಳೆಗೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಉಳಿಸುವ, ಬೆಳೆಸುವವಳು ಎಂಬಂತಹ





ಅಗಾಧವಾದ ಭಾರವನ್ನು ಹೊರಿಸಲಾಗಿ ಅದು ನೈತಿಕತೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಈ ನೈತಿಕತೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಅಧೀನಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿವೆ.

ಹೀಗೆಂದಾಕ್ಷಣ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ, ಮಹಿಳೆಯ ಅಭಿಮತ, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಮನ್ನಣೆಯೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮನ್ನಣೆಗಳು ಅದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಿತಾದರೂ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಯಾಕೆ ಬಂಧನಗಳು? ಪುರುಷನಿಗೆ ಯಾಕಿಲ್ಲ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹವುಗಳೇ. ಮಹಿಳೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಂಧನವಾಗಲು ಕಾರಣವೇ 'ಲೈಂಗಿಕತೆ ಪ್ರಶ್ನೆ'. 'ಪತಿವ್ರತೆ', 'ಶೀಲ' ಎಂಬ ಹಲವು ಪದಗಳು ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿವೆ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಂಧನವನ್ನು ಹೇರುತ್ತಿವೆ. "ಅಧೀನವಾಗಿಸುವಿಕೆಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೆಂಗಸಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲಿನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಪಾವಿತ್ರತೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಪಾವಿತ್ರದ ಕಠಿಣ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸೀತೆಯ ಸಂಕೇತದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಈ ಸಂಕೇತ ಸದಾ ಎಚ್ಚರದ ಗಂಟೆಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ".<sup>೧</sup> ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದಂಶವೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪುರುಷನಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧೀನತೆಗೆ ಬಲವಾದ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ಒಪ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ, ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ, ಬಿಂಬಿಸುವ ಕೆಲಸವು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈಗಲೂ ಇದರ ಅಳಿದುಳಿದ ಚಹರೆಗಳು ಜೀವಂತಿಕೆ ಇವೆ.

ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ "ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ವಭಾವ, ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಆ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಅಥವಾ ನಿರ್ಣಯದ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಎರಕ ಹೊಯ್ದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಜಾಲ್ತಿಗೆ ಬಿಟ್ಟಿತು. ಅವೆಂತಹ ಮಾದರಿಗಳು? ಗಂಡಸಿನ ಮಾನಸಿಕ, ಭೌತಿಕ, ಜೈವಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವಂಥವು. ಸೀತೆ, ಸಾವಿತ್ರಿ, ದಮಯಂತಿಯಂಥ ಮಾದರಿಗಳು; ಇಂತಹ ಮಾದರಿಗಳ ಸೌಂದರ್ಯ, ಶೃಂಗಾರ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ತಾಯನಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಬಿತ್ತು. ಒಟ್ಟಾರೆ ವಿಧೇಯವಾದ, ಗಂಡಸಿನ ಒಲುಮೆ, ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂಥ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾದರಿ ಗಳೆನ್ನಲಾಯಿತು. ಈ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದೊಳಗೆ ಕೊರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವೆಂದರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಸಂಕ್ರಮಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಿರುವ, ಗೆದ್ದ ನಿರ್ದರ್ಶನಗಳು ವಿರಳವಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸ್ವಮಾದರಿಗಳು. ಹೆಂಗಸಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಯಕೆಗೆ ಹೊಂದುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮಾತ್ರ ತನ್ನಲ್ಲಿದೆಯೆಂದೂ ಅದೇ ನಿಜವಾದ ತಾನೆನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ತಂದುಬಿಟ್ಟಿವೆ".<sup>೨</sup> ಇದು ಕೇವಲ 'ಆ' ಕಾಲದ ಮಾತಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಬದಲಾದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ



ಅನೇಕ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಒಳಗೊಳಗೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಅದೆಷ್ಟು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಹಲವು 'ಮಾದರಿ'ಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೆದು ಹೋದಂತಿದ್ದ ಮಹಿಳೆ ಈಗ ಅದರಿಂದ ಆಚೆ ಬಂದು 'ತನ್ನತನ', 'ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು' ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಬೆಳೆಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನುಂತೂ ತೋರುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಈಗಲೂ ಅವಳಿಗೆ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಷ್ಟಿಲ್ಲ.

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಗೆ ಇರುವ ಹಲವು ಬಂಧನಗಳು ಯಾವುವು? ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಮಹಿಳೆಯು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಹಲವು ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಗವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಾದರೆ "ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗ ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಪುನಾರಚನೆಗೊಂಡ ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯು ವಿಭಜನೆಗೊಳಪಟ್ಟು ಆಂತರಿಕ ತಾರತಮ್ಯವೊಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲಿನ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಮೂಲ ನೆಲೆ ಲೈಂಗಿಕತೆಯಾದರೂ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇನ್ನುಳಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾರತಮ್ಯ, ಉತ್ಪಾದನಾ ಹಕ್ಕುಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತಗೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಹಿಳೆಯ ಸುತ್ತಲೂ ವರ್ತುಲಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆ. ಆಕೆಯ ಮೇಲಿನ ಪುರುಷನ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಲಪಡಿಸುವಿಕೆಯ ದಾರಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗ ಹಾಗೂ ವರ್ಣಾಧಾರಿತವಾದ ವಿಭಜನೆಗೊಳಪಡಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಮುಂದುವರೆದು ವರ್ಣಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವರ್ಣದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗೆ ಗುರುತುಗೊಂಡ ಮಹಿಳೆ ಮುಂದುವರೆದು ಜಾತಿಯೊಳಗೆ ಗುರುತುಗೊಂಡ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ ಮಹಿಳೆಯನ್ನೇ ಶೂದ್ರಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀ', 'ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀ'. ಹೀಗೆ ಏರುಪೇರಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ವರ್ಣದಿಂದ ಜಾತಿಗೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯು ಅದಕ್ಕಾನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾಳೆ".<sup>3</sup> ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬವು ಹೊಂದಿರುವ ಜಾತಿಯ ಗುರುತುಗಳು ಅವಳಿಗೂ ಬರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಾನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಜಾತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಸ್ತ್ರೀಗೂ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿನ ಬಯಕೆಗಳು, ಅವಳ ನಿಲುವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ನಿಗೂಢವಾಗಿಯೇ ಇವೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಕಾರಣ ಅವಳ ಬಯಕೆಗಳ, ಅವಳ ನಿಲುವುಗಳ ನಿವೇದನೆಗೆ ಅವಕಾಶಗಳ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದೇ ಅತ್ಯಲ್ಪ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ನಿಲುವುಗಳು ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಹಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ, ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿದಾಗ ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ಗಟ್ಟಿತನ ಬರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ, ಸಮಾಜ, ಜಾತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ





ಬಗೆಗೆ ಅವಳ ನಿಲುವು ಅಂತರಂಗದಲ್ಲೇ, ಸ್ವಗತವಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಕಾಲದವರೆಗೂ ಅವಳಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮಹಿಳೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇತರರ ಜೊತೆ ಬೆರೆಯುವ ಅವಕಾಶಗಳೇ ಅತ್ಯಲ್ಪವಾಗಿದ್ದವು (ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀ). ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ, ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯರು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ನಡೆಸುವ ಜೊತೆಗೆ ಹೊರಗಡೆ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಕೂಲಿಗಳಾಗಿ ತೆರಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಹಲವು ಜನರನ್ನು ಬೆರೆಯುವ ಅವಕಾಶಗಳಿದ್ದವು. ಅಂದರೆ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣವಾಗಿರುವುದೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೇ ಹೊರತು ಶೋಷಿತ ಅಥವಾ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ, ವರ್ಗಗಳ ಮಹಿಳೆಯರೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷರಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೊಳಪಟ್ಟವರೇ ಎನ್ನಬಹುದು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಬಂಧನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದರೆ, ಶೋಷಿತ ಅಥವಾ ಕೆಳಜಾತಿಯರಿಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮೊದಮೊದಲು ಸ್ತ್ರೀವಾದವೂ ಸಹಿತ ಎಲ್ಲಾ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವ ಗ್ರಹಿಕಾಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ನೋಟದಂತೆ ಇತ್ತು. ತದನಂತರದಲ್ಲಿ ಇದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಆಯಾಮ ದೊರಕಿದ್ದಲ್ಲದೆ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಮರ್ಥನೀಯ ಆಧಾರಗಳು ದಕ್ಕಿದವು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಮಹಿಳೆಯರ ಬವಣೆ, ಸಂಕಟಗಳನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತದನಂತರದಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತ, ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವಂತಾಗಿದ್ದು, ಕೇಂದ್ರ ಗಮನ ಬದಲಾದ ಹಾಗೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಬವಣೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿರುವಂತಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಕೇವಲ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ, ಆದರೆ ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಗಳ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಒಂದು ಕಡೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯ ಶೋಷಣೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವಳಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಇವಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದು 'ಅವಳು' ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಂತಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಹಿಳೆ ನೆಲೆಯ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಮಹಿಳೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿವೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ. ಮಹಿಳೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬಹುತೇಕ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗಿರಕಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದ ಹಲವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮಹಿಳೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ, ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಈ ನೆಲೆಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾಡಿವೆ. ಬಹುತೇಕ ಮಹಿಳೆ ಪಾತ್ರಗಳು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಾಗದೆ, ತನ್ನ ಮೇಲಿನ ಶೋಷಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪಾತ್ರಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತರುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಆದರ್ಶದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸುವ





ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಾಗಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಪ್ರತಿರೋಧದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ನಡೆದಿತ್ತು. ಮೊದಲ ಮಾದರಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆದಿದ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬೇರೂರಿತ್ತು. ತಿರುಮಲಾಂಬ, ಮಾಸ್ತಿ ಮುಂತಾದವರು ಸ್ತ್ರೀಯ ಆದರ್ಶದ ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಮಹಿಳೆಯ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು, ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ನಂತರದ ಕೊಡಗಿನ ಗೌರಮ್ಮ, ತ್ರಿವೇಣಿ, ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಮುಂತಾದವರ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಿಳೆಯು ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಬಯಸಿದರೂ ಆದರ್ಶಗಳ ಭಾರಗಳಿಂದ ಅವಳು ಮೌನಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ, ಕೇವಲ ಅಂತರಂಗದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದಿಸುವವಳಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ನಂತರದಲ್ಲಿನ ಅನೇಕರು ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ತಿಮ್ಮಿ', ಚೋಮನ ದುಡಿಯ 'ಬೆಳ್ಳಿ', ಒಡಲಾಳದ 'ಸಾಕವ್ವ' ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆಯೇ ಅವಳು ಮತ್ತು ಅವಳ ಕುಟುಂಬವು ಅನುಭವಿಸುವ ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆಯ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಸ್ತ್ರೀಯಾದವಳು ತನ್ನ ಕುಟುಂಬವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಬವಣೆಯಿಂದ ಮೇಲೆತ್ತುವ, ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ, ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಗೌರವವನ್ನು ಹೊಂದಿದವಳಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾಳೆ. ೭೦-೮೦ರ ದಶಕದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಅವಳು' ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಯವಳಾಗಿರಲಿ 'ಸ್ತ್ರೀ'ಯನ್ನು ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ 'ಅವಳನ್ನು' ಚಿತ್ರಿಸುವ, ವಿವರಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಸ್ತ್ರೀ ದೇಹದ' ಬಗೆಗಿನ ಪಾವಿತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಡೆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರ ಕೌಟುಂಬಿಕೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಹಲವು ಕೃತಿಗಳು ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದವು. ಆದರೆ ನೈತಿಕತೆ ಎನ್ನುವ ಹಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ವಾಸ್ತವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ. ಇದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗೆ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ(ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ) ೧. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಗಂಡು-ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ಕೌಟುಂಬಿಕೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳು, ೨. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗಂಡು-ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ಕೌಟುಂಬಿಕೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳು. ಈ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳು ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳು ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಯ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವುದು.

ಮೇಲಿನ ದೀರ್ಘ ಚರ್ಚೆಯ ಅಗತ್ಯವು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ





ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ನೆಲೆಯ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ನೆಲೆಯ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಕಡೆಗೆ (ಜಾತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿ)

೨. ಪ್ರತಿರೋಧದಿಂದ ಬಂಧನದ ಕಡೆಗೆ (ಜಾತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಬಂಧನ)

### ೬.೧. ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಕಡೆಗೆ

(ಜಾತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿ)

ಸ್ತ್ರೀಯು ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬವನ್ನೇ, ತನ್ನ ಮನೆಯನ್ನೇ ಅತಿಯಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುವವಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿನ ರೂಢಿಗತ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನೇ ಅವಳು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೊರ ಜಗತ್ತಿಗೆ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವಿಮುಖವಾಗಿದ್ದ ಅವಳು ತಾನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜಾತಿಯ ನೀತಿ-ನಿಯಮಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನೇ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಅವಳದೂ ಆಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳು, ಅವಳ ಯೋಚನೆಗಳು ಇರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಯಾವ ವಿಷಯದ ಬಗೆಗೂ ಅವಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೇಳುವ ಧೋರಣೆಗಳೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿತ್ತು. ಒಂದು ಪಕ್ಷ ಅವಳು 'ಜಾತಿ'ಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು ಎಂಬುದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯು ಜಾತಿಯ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಂಧಗಳಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅದರಿಂದ ಆಚೆ ಬರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಗಂಭೀರತೆಯ ಆಯಾಮವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಮೀರುವಿಕೆಯು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. 'ತಲೆದಂಡ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಳಾದ 'ಅಂಬಕ್ಕ', 'ಹರಿಜನ್ವಾರ'ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಳಾದ 'ವೇಣಕ್ಕ' ಮತ್ತು 'ಯಮುನಾ', 'ತಲೆದಂಡ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ 'ಕಲ್ಯಾಣಿ' ಇವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೊರಗೆ ಬರುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಅಂಬಕ್ಕ, ವೇಣಕ್ಕ, ಕಲ್ಯಾಣಿ ಇವರುಗಳಿಗೆ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿವೆ. ಅವು ಅವಳದ್ದೋ ಅಥವಾ ಅವಳು ಇರುವ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಭಿಮಾನವೋ ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿರುವ ದ್ವಂದ್ವತೆಗಳನ್ನೇ ಅವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

'ಹರಿಜನ್ವಾರ'ದಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರವಾದ ವೇಣಕ್ಕ ಕಟ್ಟಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ. ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ ಬಿಡದಂತೆ ಆಚರಿಸುವವಳು. ಅದು ಅವಳಾಗಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡವುಗಳಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯವರು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಆಚರಣೆಗಳು ಆಗಿದ್ದವು. ಆ ಜಾತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಅವಳು ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವವಳು ಅಷ್ಟೆ. ವೇಣಕ್ಕನಿಗೂ 'ಜಾತಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಂತಹ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ನಿಲುವುಗಳು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳಿಗೆ ತಕರಾರು ಇರುವುದು





ಪತಿ ದೊಡ್ಡರಾಯನು ಎಲೆಕ್ಷನ್‌ಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದು ಬೇಡ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ. ಎಲೆಕ್ಷನ್ ಭಾಗವಾಗಿ 'ದೊಡ್ಡರಾಯ'ನು ಹೇಳುವ ಹರಿಜನರ ಉದ್ಧಾರವು, ಪತಿಯ ಅವಕಾಶವಾದಿತ್ವವನ್ನೂ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಿಲ್ಲುವ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಗಮನವೆಲ್ಲ ಕುಟುಂಬದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹಾಗಾಗಿ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆಸದ ಪತಿಯು ಒಣ ರಾಜಕೀಯ, ಎಲೆಕ್ಷನ್ ಗೆಲ್ಲಲು ಹರಿಜನರ ಉದ್ಧಾರದ ನಾಟಕವಾಡುತ್ತ ಹರಿಜನರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ತಿರುಗುವುದು ಅವಳಿಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವಿದೆ. ಅದೊಂದು ಪಾಪದ ಕೆಲಸವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ವೇಣುಕ : “...ಮನೆಯೊಳಗಿನ ದೇವರೇ ಸಾಕಾಗಲಿಲ್ಲ ಇವರಿಗೆ... ಹೊರಗಿನ ದೇವರ ಪಾಪಾನೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೊಲೆಯರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಬಿಡಬೇಕು ಅಂತ ಹೇಳಿ.... ಹೊಲೆಯರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ನಿಂತವರಿಗೆ ಜಾತಿ ಏನು ಮಾಡೋದೊ ತಕ್ಕೊಂಡು? ಗಂಡಸರ ಜಾತಿ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಿತ್ರ ಅಂತ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ!”<sup>೪</sup>

ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ವೇಣುಕಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಹಲವು ಅಂತರಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಹರಿಜನರನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕಿರುವ ನಿರ್ಬಂಧ, ಹೊಲೆಯರನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದು ಅವಳಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ವೇಣುಕಳೂ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೊಲೆಯರು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಾರದು, ಹೊಲೆಯರನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅವಳಲ್ಲಿ(ವೇಣುಕ)ಯೂ ಇವೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನೇರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವ ವೇಣುಕ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಟುವಾಗಿಲ್ಲ. ವೇಣುಕನ ಅಂತಃಕರಣವು ಜಾತಿಯ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಮೀರುವಂತಹದ್ದು. ನಾಟಕದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯರ ಕೂಸು 'ಚರಂಡಿ'ಯೊಳಗೆ ಬಿದ್ದಾಗ ಹರಿಜನರ ಉದ್ಧಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವ ದೊಡ್ಡರಾಯ, ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಮುಂತಾದವರು ಮೌನ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ, ಕ್ರೂರತನವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವೇಣುಕಳು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬಿಡದೆ ಆಚರಿಸುವಳಾಗಿಯೂ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಲೆಕ್ಕಿಸದೇ ಆ ಮಗುವನ್ನು (ಹೊಲೆಯರ) ಕಾಪಾಡಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ವೇಣುಕ : ಹೊಲೆಯರದಾದರೆ ಪೆಟ್ಟು ಹತ್ತೋದಿಲ್ಲ ?... ಪಾಪ! ರಕ್ತ ಸುರೀತದ-ಒಂದಿಷ್ಟು ನೀರು ತಕ್ಕೊಂಡು ಬರಿ ಯಾರಾದರೂ ನಾ ಹಿಡಿದಿರುತೀನಿ ಕೂಸಿನ್ನ.”<sup>೫</sup>

ಮೇಲಿನಂತೆ ಸ್ವತಃ ವೇಣುಕ ಹೊಲೆಯರ ಮಗುವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಎತ್ತುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲದೇ ತನ್ನ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತಾಳೆ. ಒಬ್ಬ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಅವಕಾಶತನಕ್ಕಾಗಿ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವೇಣುಕನ ಅಂತಿಮ ನಿಲುವು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹರಿಜನರ ಉದ್ಧಾರವು ಕೇವಲ ಮಾತಿನಿಂದ ಆಗುವಂತದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ನಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕೆಂದು ವೇಣುಕನ ಪಾತ್ರವು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ವೇಣುಕ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಳಾಗಿ





ಮತ್ತೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

‘ಹರಿಜನ್ವಾರ’ದಲ್ಲಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರವಾದ ‘ಯುಮುನಾ’ ಓರ್ವ ವಿಧವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಯಾರೂ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಯುಮುನಾಗೂ ಅದರ ಬಿಸಿ ತಟ್ಟಿದೆ. ಯಾರೂ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದ, ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾತಾಡಿಸದ ಅತಂತ್ರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಅವಳಿಗೆ ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟಂತೆ ಆದ ಅನುಭವದಂತೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಯುಮುನಾ: “ನಾನು-ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಕೆ ಅಲ್ಲ. ನನಗೆ ತಿಳಿಯ ಹತ್ತಿದಂದಿನಿಂದ ಯಾರೂ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ನನ್ನನ್ನು... ನನ್ನನ್ನು ಯಾರೂ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ.. ನಾನು ಹೊಲೆಯರಾಕೆ ಇದ್ದಿರಬೇಕು”<sup>1</sup> ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಜಾತಿಯ ಕಠಿಣ ಆಚರಣೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಹಾಕಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಯುಮುನಾ ‘ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಕೆ ಆಗೋದು ಬೇಡ’ ಅಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಯುಮುನಾ ಅಸಂಬದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಬಯಸಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

‘ತಲೆದಂಡ’ದಲ್ಲಿನ ‘ಅಂಬಕ್ಕ’ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀ. ತನ್ನ ಮಗ ಜಗದೇವ ಮಾದಿಗರ ‘ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮ’ನನ್ನು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಬರುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ “ಬಾ, ಮಲ್ಲಪ್ಪ, ಒಳಗೆ ಬಾ... ನೀ ಒಳಗೆ ಬಂದ ಹೊರತು ಇಂವಂತೂ ಬರೊದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕs ಬಾ... ಹಿಂದಾಗಡೆ ಪುಣ್ಯಾಹ ಮಾಡಿಸಿದ ರಾತು ಬಾ”<sup>2</sup> ಎಂದು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾಳೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಂಬಕ್ಕ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಆಚೆ ಬರಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂಬಕ್ಕ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಅನಿವಾರ್ಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅಂಬಕ್ಕಳಿಗೆ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವಳಿಗೆ ಮಗ ಜಗದೇವನು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಬಂದರೆ ಸಾಕಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಅಂಬಕ್ಕಳಿಗೆ ‘ಜಾತಿ’ ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಸಮಯ ಬಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವಳು ಮೀರಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದಳು. ಅಂಬಕ್ಕ ಜಾತಿ ಬಂಧನಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ ಜಾತಿ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯವಳು. ತನ್ನ ಕುಟುಂಬಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳು ಮಾದಿಗರ ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮನನ್ನು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡನಿಗಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ(ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿ)ಗಳನ್ನು, ಮಗನಿಗಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮೀರುವ ದ್ವಂದ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವಳು ಎರಡೂ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಜಾತಿಯವಳಾದರೂ ಆ ಕ್ಷಣದ ನಿರ್ಧಾರವು ಅವಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಬದಲಾವಣೆಯ ಧೋರಣೆಯು ಆಗಬೇಕಾದ ದಾರಿ(ಜಾತಿ ಸಮರ್ಥನೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ)ಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.



## ೬.೨. ಪ್ರತಿರೋಧದಿಂದ ಬಂಧನದ ಕಡೆಗೆ

(ಜಾತಿ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಬಂಧನ)

ಮಹಿಳೆಯ ನಡೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಸ್ತ್ರೀಯಾದವಳಿಗೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆಯೆ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಅವಕಾಶಗಳು ಸಿಗದೇ ಅವಳು ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿರುವುದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಬಂದು ಒಂದು ಮುಕ್ತ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಆಸಕ್ತಿ ಸ್ತ್ರೀಯಾದವಳಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹಿರಂಗಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯಾದರೂ ಇದೇ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಬಯಕೆಗಳು ಸದಾ ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟ ಡಬ್ಬದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯ ಯಾವ ನೆಲೆಯ ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಾರದು ಸ್ತ್ರೀಯು ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ತಲುಪಿದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೇ ಜಾತಿಯ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿರೋಧವು ವಿಫಲವಾಗಿ ಜಾತಿ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ತಲುಪಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಳಗಡೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಅವಳು' ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಬೀಳುತ್ತಾಳೆ. ನಿರಾಕರಿಸಲು ಹೊರಟು ಜಾತಿಯ ಕೂಪದೊಳಗೆ ಅವಳೂ ಹೊರಬರಲಾರದೇ ಸಂಕ್ರಮಣದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಾಳೆ.

'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯ 'ಉಷಾ'ಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಗೊಂದಲಮಯವಾಗಿದೆ. ಉಷಾ ಕೇವಲ ಲೈಂಗಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸಲಾಗದು. ಉಷಾ ಬದಲಾವಣೆಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಬಹುಶಃ ಉಷಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿನ ಬಿಗಿಯಾದ ನಿಲುವುಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಠಿಣ ನಿಲುವುಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಲ್ಲದ, ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದ 'ಹೊಲೆಯರ' ಜೀವನವನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ 'ರುದ್ರ'ನನ್ನು, ಅವನ ಒರಟುತನವನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾಳೆ. 'ಉಷಾ' ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಮೂಲ ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಹೊಲೆಯರ ಕೇರಿಗೆ ಬಂದು ಆ ಮುಕ್ತತೆಯ ಪರಿಸರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವು ಸ್ತ್ರೀ ನೆಲೆಯ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಾಗಿಸಿದೆ. ಹೊಲೆಯರ ಒರಟುತನ, ಬಂಧನಗಳಿಲ್ಲದ ಜೀವನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವಿನವಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ಅವಳಿಗೆ ಉಳಿಯಬೇಕಷ್ಟೇ ಹೀಗಾಗಿ ಪದೇ ಪದೇ ರುದ್ರನನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾ, ಭೇಡಿಸುತ್ತಾ ಅವನಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ಒರಟುತನವನ್ನು ಹೊರಗಳೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. 'ಉಷಾ'ಳ ಆದ್ಯತೆ 'ಹೊಲೆಯ ರುದ್ರ'ನೇ ಹೊರತು 'ಶರಣ ರುದ್ರ'ನಲ್ಲ. ಶರಣತ್ವವೂ ರುದ್ರನಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತರಲು ಬಯಸುವುದರಿಂದ ಉಷಾ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ 'ಶರಣತ್ವ'ವನ್ನು, 'ರುದ್ರ'ನನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಹೊಲೆಯ ರುದ್ರನ ವರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು 'ಅವಳು' ಬಯಸಿದಂತೆ ಇರಲಾರದ 'ರುದ್ರ'ನನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ.





‘ಉಷಾ’ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವಳು ರುದ್ರನ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಅವಳು ನಿರಾಕರಿಸಿದ, ಅವಳು ಹೊರಬರಬೇಕೆನ್ನುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಅವಳಿಗೆ ಸಹನೀಯವಲ್ಲ. ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಯೂ ನಿಲ್ಲುವುದು, ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ರುದ್ರನನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ‘ಬಲತ್ಕಾರ’ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಜಾತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ರುದ್ರನು ಜಾತಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುವಲ್ಲಿ ‘ಉಷಾ’ಳ ಪಾತ್ರವೂ ಸೇರುತ್ತದೆ. ‘ಉಷಾ’ ರುದ್ರನನ್ನು ಸೇರುವ ಮೂಲಕ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯನ್ನು, ಸ್ತ್ರೀಯು ಜಾತಿ ಬಂಧನವನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಎರಡೂ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಆದರೆ ಉಷಾ ಎರಡಕ್ಕೂ ಹಿಮ್ಮುಖ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿಸುತ್ತಾಳೆ.

‘ಹಯವದನ’ ನಾಟಕದ ‘ಪದ್ಮಿನಿ’ಯು ಎದುರಿಸುವ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ‘ಪದ್ಮಿನಿ’ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇದ್ದರೂ ನಾಟಕದ ಒಳಗೆ ಪದ್ಮಿನಿಯ ಅಂತರಂಗವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪದ್ಮಿನಿಗೆ ದೇವದತ್ತ(ಬ್ರಾಹ್ಮಣ)ನ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತು ಕಪಿಲ(ಕಮ್ಮಾರ)ನ ದೇಹವು ಎರಡೂ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತನನ್ನು ತೊರೆದು ಕಪಿಲನನ್ನು ಸೇರುವ ಪದ್ಮಿನಿಯು ಜಾತಿ ಬಂಧನಗಳಿಂದ ಮೀರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. “ಪದ್ಮಿನಿ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆ ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಲಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅವಳು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲ”.<sup>೮</sup> ಪದ್ಮಿನಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಳಾದರೂ ಕಮ್ಮಾರನಾದ ಕಪಿಲ ದೇಹ ಸಾಂಗತ್ಯ ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಲೈಂಗಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಲೂ ಸಿದ್ಧಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ರುಂಡ, ಮುಂಡ ಬದಲಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತನ ತಲೆ ಮತ್ತು ಕಪಿಲ ದೇಹವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ದೇವದತ್ತನ ಜೊತೆಯೇ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಅಂಶವನ್ನೇ ಅವಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾಳೆ, ದೇವದತ್ತನ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಕಪಿಲನ ದೇಹ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಒಳಗೊಳಗೆ ಬಯಸುವ ಪದ್ಮಿನಿ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ, ಜಾತಿಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೇ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಪದ್ಮಿನಿಯ ಆಸಕ್ತಿಯೆಲ್ಲವೂ ಕಪಿಲನ ಕಡೆಗೆ, ಅವನ ದೇಹದ ಕಡೆಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ತನ್ನ ಆತ್ಮವಂಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ದೇವದತ್ತನ ದಾರಿಯನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದು ಗೊಂದಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಪದ್ಮಿನಿ : “ನೊಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಡ, ಕಪಿಲ, ಮತ್ತೆ ಭೆಟ್ಟಿಯಾಗತೀ ತಾನೇ? (ಕೆಳದನಿಯಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ಕೇಳಿದ ಹಾಗೆ) ನಾನು ದೇವದತ್ತನ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗೋದು ನನ್ನ ಧರ್ಮ. ಆದರೆ ನಾನು ನಿನ್ನ ಮೈಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಅನ್ನೋದರ ನೆನಪಾದರೂ ನಿನಗೆ ನಿಮ್ಮದಿ ಕೊಡಲಿ”<sup>೯</sup>





ಪದ್ಧಿನಿಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರದಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ.

‘ತಲೆದಂಡ’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ‘ಲಲಿತಾಂಬ’ ಮತ್ತು ‘ಕಲ್ಯಾಣಿ’ ಇವರು ಮೂಲ ಜಾತಿಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಶರಣೆಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ಆಗಬೇಕಿತ್ತಲ್ಲವೇ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಲಿತಾಂಬಳು ತಮ್ಮ ಮಗಳನ್ನು (ಕಲಾವತಿ) ಹರಳಯ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲ್ಯಾಣಿಯ ಮಗನಾದ ಶೀಲನಿಗೆ ಕೊಡಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಹರಳಯ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲ್ಯಾಣಿಯವರು ಮೂಲತಃ ಸಮಗಾರರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಕಾಯಕ ಚಪ್ಪಲಿ ಹೊಲಿಯುವುದು. ಒಂದು ಪಕ್ಷ ಕಲಾವತಿ ಶೀಲನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೆ ಆ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವಳೂ ಅನುಸರಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಆದರೆ ಲಲಿತಾಂಬಳಿಗೆ ಅದು ಅಸಂಭವವಾಗಿದೆ.

ಲಲಿತಾಂಬ : “ಮನ್ನೀತನಕ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಲೀ ಅಗ್ರಹಾರದಾಗ ಕಾಲ್ಮರಿ ಸೈತ ಹಾಕ್ಕೊತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ.

ಮಡಿ-ಮಡಿ ಅಂತ ಬೆಳದಾಕಿ ಆಕಿ ಎಮ್ಮೀ ಚರ್ಮ ಸುಲಿತಾಳ? ತೊಗಲು ಹದ ಮಾಡತಾಳ?”<sup>೧೦</sup>

ಲಲಿತಾಂಬ ವೃತ್ತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಮದುವೆ ಬೇಡ ಅನ್ನುವುದರ ಜೊತೆ ‘ಶೀಲ’ ಸಮಗಾರ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯವನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಲವಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥೆಯಾಗಿದ್ದು ಅವಳು ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಶೀಲನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ತಕರಾರು ತೆಗೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೇ ತನ್ನ ಮೂಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳಗೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಶರಣರಾದವರಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ತಮ ಜಾತಿಯವನನ್ನು ಲಲಿತಾಂಬ ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಓರ್ವ ತಾಯಿಯಾಗಿ ಅವಳು ಇಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಶರಣರಾಗಿ ಬದಲಾಗುವ ಮೊದಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿ, ಅದರ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆಯು ಅವಳಿಂದ ದೂರವಾಗಿಲ್ಲ. ಬಹುತೇಕ ಶರಣರು ಎದುರಿಸಿದ ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಗೊಂದಲವೂ ಇವಳಿಗಿದೆ.

‘ಸಮಗಾರ’ ಜಾತಿಯವಳಾಗಿದ್ದ ‘ಕಲ್ಯಾಣಿ’ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಶರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಶೋಷಿತ ಅಥವಾ ಕೆಳಜಾತಿಯವಳಾದ ಇವಳಿಗೆ ಶರಣರಾಗಿ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಾನವು, ಗೌರವವು ಲಭಿಸುವುದೆಂಬ ಭಾವನೆಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಅವಳೂ ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಲಲಿತಾಂಬ ಕಲಾವತಿಯನ್ನು ‘ಶೀಲ’ನಿಗೆ ಕೊಡಲು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಕನಿಷ್ಠತೆಯು ತಮ್ಮದಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾಳೆ. “ಲಲಿತಕ್ಕಾ, ನಾವು ಸಮಗಾರರು, ಕಾಲ್ಮರಿ ಹೊಲಿತೀವಿ. ಆದರೆ ನಾವು ಎಮ್ಮೀ ಚರ್ಮ ಸುಲಿಯಾಣಿಲ್ಲ”<sup>೧೧</sup> ಎಂದು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ವೃತ್ತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಕನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಅವನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ತಮಗಿಂತ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಕಾಯಕವು ಕನಿಷ್ಠ ತಮ್ಮದಲ್ಲವೆಂಬ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಕಲ್ಯಾಣಿಗೆ ಜಾತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೀಳೆಂದು ಬಗೆದಾಗಿ ಅವಳು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಅವಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಇದು ಅವಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಶರಣರಾದ ಲಲಿತಾಂಬ



ಮತ್ತು ಕಲ್ಯಾಣಿ ಇವರುಗಳು ಶರಣರಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಡುವ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕುರುಹುಗಳಲ್ಲೇ ಉಳಿದು ಬಿಡುವ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಜಾತಿಯು ಮುಖ್ಯವೇ ಅವರವರ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ. ಶರಣರಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು, ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುವವರಾಗಿಯೂ ನಿರಾಕರಿಸದೇ ಜಾತಿಯ ಬಂಧನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತೇಲಾಡುತ್ತಾರೆ.

‘ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ’ಯ ‘ನಿತ್ತಿಲೆ’, ಶಿವರಾತ್ರಿಯ ‘ಸೂಳೆ ಸಾವಂತ್ರಿ’, ‘ಕಾಮಾಕ್ಷಿ’, ಯುಷ್ಯಶೃಂಗದ ‘ಕಮಲಿ’, ‘ಹೊಲೇರ ಪಾರಿ’ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸದೇ ಮೌನವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ‘ಮೌನ’ದಲ್ಲಿ ಅವರು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಶೋಷಣೆಗಳು, ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲು ಶೋಷಿತ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ಸೋಲುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಶೋಷಿತ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗದೇ ತೆರೆಯ ಹಿಂದಿನ ಪಾತ್ರಗಳಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ದನಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕತೆ ಇಲ್ಲದೇ ಬಳಕೆಯಾಗುವವರಂತೆ ಮಾತ್ರವೇ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಅತಂತ್ರರಂತೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಸ್ತ್ರೀ ನೆಲೆಯ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ಅವುಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಯವಾಗಿರಲಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ‘ಜಾತಿ’ಯನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುವ, ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದೋ ಎಂಬ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ. ಸ್ತ್ರೀಯ ನಿಲುವುಗಳು ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ತಾಳದೇ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಸ್ತ್ರೀ ನಿಲುವುಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ, ಇದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಿನ ದಾರಿಯು (ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರುವ) ಬಹುತೇಕ ಕವಲು ದಾರಿಯಂತೆಯೇ ಇದೆ.

### ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ, ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬, ಪು.ಸಂ. ೫೭.

೨. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೫೭.

೩. ಉಷಾ ಎಂ., ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೨೦೦೫, ಪು.ಸಂ. ೪, ೫, ೧೪, ೧೫.

೪. ಹರಿಜನ್ವಾರ, ಪು.ಸಂ. ೩೮೪, ೪೧೯.

೫. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೪೧.





೬ ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೧೯.

೭ ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೫.

೮. ಹೇಮಾಪಟ್ಟಣಶೆಟ್ಟಿ, ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ (ಸಂ) ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ನೀವು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಪು.ಸಂ. ೯೮.

೯. ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೪೮.

೧೦. ಹಯವದನ, ಪು.ಸಂ. ೪೮.

೧೧. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೮.

□□





ಅಧ್ಯಾಯ : ಏಳು

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಯಾಮಗಳು

---



ಅಧ್ಯಾಯ : ಏಳು

**ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಯಾಮಗಳು**

---

ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳ ತಳದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಇದೆ. ಇದು ಜನರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದೆ. ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಮುಟ್ಟಬಾರದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ. ಈ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಹಳ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಆಚರಿಸಿದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯು ಯಾವುದೇ ಅಡೆತಡೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ, ಈಗಲೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯೊಳಗೆ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ, ಮೇಲು-ಕೀಳು, ಸ್ವ-ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿವಾಹದಂತಹ ಅಂಶಗಳಿದ್ದು ಇದು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಜಾತಿಯವರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಯವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಂತರ(Distance)ವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಒಳಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನವೂ ಅಂದರೆ ಇಂತಹ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿರುವುದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದೆ. ಪ್ರತೀ ಜಾತಿಯವರು ತಮಗಿಂತ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಕೆಳಜಾತಿ/ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಗಳು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮೂರಾಗಿ, ಮೂರು ನಾಲ್ಕಾಗಿ ಬೆಳೆದ ರೀತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಜೊತೆಗೂಡಿ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ವರ್ಣಗಳು ಖಚಿತ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಭಾರತದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೊಡುಗೆ ಕೂಡ ಇದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಎಂದರೆ ಯಾರು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಂದಿತು, ಜಾತಿಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿವೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದವು. ಅಂತಹ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದವು. ಆದರೆ ಈ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ





ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಜಾತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಗಂಭೀರ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ಜೊತೆಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶೇಷವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದರು. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವರು, ಊರಿನ ಭೌಗೋಳಿಕ ವರ್ತುಲದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು, ಗೋಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವವರು, ಬದಲಾಗದ ವೃತ್ತಿ ಕಸುಬುಗಳು, ಅವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವವರು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುವವರ ಜಡಗೊಂಡ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ.

ಜಾತಿಯ ಹುಟ್ಟು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೂ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. 'ಜಾತಿ' ಎನ್ನುವುದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ(Untouchability) ಯನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿದರೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಜಾತಿಯನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿದೆ. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಪೂರಕವಾಗಿದೆ; ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಒಂದು ಜಾತಿ, ವರ್ಣದ ಆಯಗಾರಿಕೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನಿಂದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬಂದಂತೆಲ್ಲ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಮಾಣವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಜಾತಿಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ ಮತ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಇದು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಒಬ್ಬ 'ಸ್ಪೃಶ್ಯ' ಇದ್ದಾಗಲೇ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ' ಎಂದು, ಒಂದು 'ಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿ'ಯಿದ್ದಾಗಲೇ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ, ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ' ಎನ್ನುವಂತಹದ್ದು ಬಾಹ್ಯ ಮುಟ್ಟುವಿಕೆ(Touch)ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೋ ಅಥವಾ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ತೊಡಕನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿಡುತ್ತದೆ. "ಸ್ಪೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶುದ್ಧತೆ ಅಶುದ್ಧತೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ಸ್ಪೃಶ್ಯ; ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜಾತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧತೆ ಕಲ್ಪನೆ ನಿಜಾಂಶದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ, ಅಶುದ್ಧತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಅಂದರೆ ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗ ಚಂಡಾಲರಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗಿರುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ." ಅಂದರೆ ಸ್ಪೃಶ್ಯ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೊದಲು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡು ನಂತರ ಅದು ವಿಸ್ತಾರ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಕೇವಲ ವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗಿಲ್ಲ ಅದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದೆ.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಜಾತಿ-ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವಂತಹ ಅಂಶವಾದರೂ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಒಳಪಂಗಡಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ, ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ, ಹೊಲೆಯ-ಮಾದಿಗರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಒಳಪಂಗಡದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು





ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ವೃತ್ತಿಯಾಧಾರಿತವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಅದು ಇಂದಿಗೂ ಜಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರದೇಶದ ನಿರ್ಬಂಧ ನೀರಿನ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಲು ನಿರ್ಬಂಧ, ಊಟ ಉಪಚಾರಗಳಿಗೆ ನಿರ್ಬಂಧ, ಮದುವೆ-ಯಜ್ಞಗಳ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ನಿರ್ಬಂಧ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದು ಇವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜನನ-ಮರಣ, ಯುತುಮತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಡಮಾಲಿ, ಕೈರಿಕ, ಮಡಿವಾಳ, ಅಂಬಿಗ, ಸಮಗಾರ, ಹೊಲೆಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೇ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಒಳಗಾದವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಯ/ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತದೇ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಗಂಭೀರವಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೇ ಹಲವು ಅಪಮಾನ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕ್ಷೂರತೆಯು ಅನಾವರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಎದುರುಗೊಂಡಿದೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದೆ. ಪಂಪನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇತ್ತೀಚಿನ ಅನೇಕ ಆತ್ಮಕತೆಗಳವರೆಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಹಲವು ಭೇದಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರವೊಂದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಹಲವು ಶೋಷಣೆಯ ಅಪಮಾನದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕೃತಿಯು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಪಾತ್ರವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದೇ ಪಾತ್ರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರವು ಹಸಿವು, ಬಡತನ, ಶೋಷಣೆ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಅಪಮಾನ, ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಪಡುತ್ತದೆ.

ಪಂಪನು ಕರ್ಣನ ಪಾತ್ರದ ಮುಖಾಂತರ, ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಮುಖಾಂತರ, ರಾಘವಾಂಕನು ಹೊಲತಿಯರ ಪಾತ್ರಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುಲದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. “ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಂತೂ ಭೌತಿಕ ಹೊಲೆತನಕ್ಕೆದುರಾಗಿ ಮಾನಸಿಕ ಹೊಲೆತನವನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗೇಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನಿಂದ ಮೊದಲೊಂದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವಚನಕಾರ್ತಿಯಾದ ಕಾಳವ್ವೆಯವರೆಗೂ ಇಂತಹ ಸಾಕಷ್ಟು ವಚನಗಳುಂಟು. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನವೊಂದರ ಸಾಲುಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ‘ನೆಲೆನೊಂದೇ ಹೊಲಗೇರಿ ಶಿವಾಲಯಕ್ಕೆ! ಜಲವೊಂದೇ ಶೌಚಾಚಮನಕ್ಕೆ! ಕುಲವೊಂದೆ ತನ್ನ ತಾನರಿದವಂಗಿ! ರಾಘವಾಂಕನ ‘ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ‘ಹೊಲೆಯ’ ಮತ್ತು ‘ಹೊಲೆತನ’ ಈ ಎರಡರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ತಾರ್ಕಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ‘ಹುಸಿಯನಾಡುವ ಹೊಲೆಯ, ಅತಿಮುನಿವ



ಯತಿ ಹೊಲೆಯ' ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳು ಮಾನಸಿಕ ಹೊಲೆತನವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತವೆ. 'ಹೊಲೆಯ ಹೊರಗಿಹನೇ? ಊರೊಳಗಿಲ್ಲವೆ?' ಎಂಬಂತಹ ಕುಲಜರಲಿ ಕರ್ಮಚಂಡಾಲರ ಕುರಿತಂತೆ ದಾಸರ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸರ್ವಜ್ಞ ಕನಕದಾಸರು ಕುಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಡು, ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಕೂಡ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಜನಪದ ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ತಾರ್ಕಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

‘ಹಂದೀನ ತಿಂತೀರಿ ಊರಲ್ಲಿ ಇರ್ದೀರಿ  
ಗೋವನ್ನು ತಿಂತೀವಿ ಊರ ಹೊರಗಿರ್ದೀವಿ  
ಹಂದ್ಯೇನು ತಿನ್ನುತ್ತೆ? ಗೋವೇನು ತಿನ್ನುತ್ತೆ?  
ಸರಿತೂಗಿ ಹೇಳಿರಿ ಓ ಹಿರಿಯರೆ!

ಮನೆ ಮನೆಯು ತಿರುಗುವ ಬೆಕ್ಕು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳವರ ಮನೆ ಹೊಕ್ಕು ಹಾಲು, ಬಾಡು ತಿನ್ನುವಾಗ ಹೊಲೆತನವೇನಾಯಿತೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ವಪದ ಪದ ಇದೆ. ಹೊಲೆಯ, ಹೊಲೆತನ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳು, ವಚನಕಾರರು, ದಾಸರು, ತತ್ವಪದಕಾರರು, ಅನುಭಾವಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹೊಲೆತನದ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ (ಅಭೌತಿಕ) ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.”<sup>೨</sup>

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲವು ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ‘ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ’, ‘ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು’, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಅನಭವಿಸುವ ಹಲವು ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು, ‘ಚೋಮನ ದುಡಿ’ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾದ ಚೋಮನಲ್ಲಿಯ ‘ಭೂಮಿ’ಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದರ ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಇಡೀ ಚೋಮನ ಕುಟುಂಬದ ದಯನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಪ್ರಿಯರ ‘ಮೋಚಿ’ ಕತೆಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಎಡಗೈನವನೊಬ್ಬನ ಅಂತರಂಗದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಸರಳ ಹಾಗೂ ಸಹಜ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊರಡ್ಕಲ್ ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾಯರ ‘ಧನಿಯರ ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ’ದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜೀತ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮನಮುಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲಂಕೇಶ್ ಅವರ ‘ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗ’, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ‘ಸಂಸ್ಕಾರ’, ‘ಭಾರತೀಪುರ’ಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಲಂಕೇಶ ಅವರ ಸಹಪಾಠಿ ಮತ್ತು ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡವನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಲ್ಲಾಡಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ‘ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ’ಯು ಜಾತಿ, ವರ್ಣಭೇದ ನೀತಿಯ ಎಳೆಗಳನ್ನು ವರ್ಣ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಜಾತಿ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಾಗಿದೆ. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ‘ಕುಸುಮಬಾಲೆ’, ‘ಓಡಲಾಳ’, ಕಥೆಯು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಬದುಕಿನ ಹಲವು ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಹಸಿವಿನ ಮುಖಾಂತರ,





ಹಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೊಗ್ಗು ಗಣೇಶ್ ಅವರ 'ಬುಗುರಿ', ಕುಂ. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಅವರ 'ದೇವರ ಹೆಣ' ಪ್ರೇಮಚಂದ್ ಅವರ 'ಹೆಣದ ಬಟ್ಟೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಬದುಕಿನ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು, ಅದರ ಕ್ರೂರಾತೀಕ್ರೂರ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತವೆ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಅನೇಕ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ನೋವಿನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಮೇಲಿನಂತೆ ಅನೇಕ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯಿಂದಾಗುವ ಅನೇಕ ವಿಷಮ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ತರುತ್ತಲೇ ದಲಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಅವರ ಬದುಕಿನ ದಯನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಲೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಅಮಾನವೀಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ಓದುಗರೆದುರು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಅವರ ಅಸಂಗತ ಬದುಕು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಂದ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತವೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಇರುವುದಲ್ಲ; ಅದು ಮನುಷ್ಯಕೃತವಾಗಿರುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ (ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ) ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಬೆತ್ತಲು ಮಾಡಿವೆ. ಹಾಗೇ ಈ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಅಳಿಯಬೇಕೆಂಬ, ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಕೃತಿಗಳು ಒಳಗೊಳಗೇ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಾವು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು ಪಾತ್ರಗಳ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದು. ಇಡೀ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಮೂರ್ತಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಒಂದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರವು ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾದಾಗಲೇ ಅಲ್ಲವೇ. ಹಾಗಾಗಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿನ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು, ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಮುಂದಿನಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದು.

೧. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಾಟಕವಾದ 'ಜಲಗಾರ'ದಲ್ಲಿ 'ಜಲಗಾರ'ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಪುರುಷ ಪಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಜಲಗಾರನಿಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಅನೇಕ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ರೈತ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪಾರ್ವ, ತರುಣರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮೂರ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಜಲಗಾರನದು 'ತೋಟ' ವೃತ್ತಿಯಾದ ಕಾರಣ, ತೋಟ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಜಲಗಾರ, ಅವನ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬ, ಸಮುದಾಯ ಜಾತಿಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜಲಗಾರ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾದ ಕಾರಣ ಅವನಿಗೆ ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶವು ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದನ್ನು ರೈತ ಮತ್ತು ಜಲಗಾರನ ಸಂಭಾಷಣೆಯು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಜಲಗಾರ'ನು ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಸ್ಪೃಶ್ಯನಾದ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ರೈತನಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿದೆ. ರೈತನು ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕಸಗುಡಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಜಲಗಾರ'ನನ್ನು ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆ ನೀನು? ಎಂದಾಗ -





ಜಲಗಾರ : ನನಗೇಕೆ ಶಿವಗುಡಿಯ ಜಾತ್ರೆ? ಜೋಯಿಸರು

ದೇಗುಲದ ಬಳಿಗೆನ್ನ ಸೇರಿಸರು

ನಿನ್ನೆ ದೇಗುಲದೆಡೆಗೆ

ಹೋದೆನ್ನ ಕಂದನಂಬೈದಿರಿದು ನೂಕಿದರು

ರೈತ : ದೂರದಲ್ಲಿಯೆ ನಿಂತು ಕೈಮುಗಿದು ಬಾ<sup>3</sup>

ಇಲ್ಲಿ ಜಲಗಾರನ ಎದುರಿಗಿರುವುದು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ 'ರೈತ'. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾದ 'ಜಲಗಾರ' ಆದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಅನುಭವವಾಗಿರುವುದು 'ದೇವಾಲಯ'ದ ಹತ್ತಿರ. ಜೋಯಿಸರಿಂದ ನಾಟಕವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ಜೋಯಿಸರಿಂದಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ರೈತರು ಹೇಳುವ ಮಾತಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಗಮನ ನೀಡಿಲ್ಲ. 'ರೈತ'ನಾದರೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸಿಯೇ 'ದೂರದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು ಕೈಮುಗಿದು ಬಾ' ಎಂದು ಅವನೂ ಹಿಂಬದಿಯಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ 'ವೃತ್ತಿ'ಯ ಕೀಳುತನವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಜಲಗಾರನನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇದು ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ದೈಹಿಕ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾದ 'ತರುಣ'ರು ತಳೆದಿರುವ ನಿಲುವುಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ತರುಣನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲ ತರುಣ : (ಕೋಪದಿಂದ) ಸೊಕ್ಕೇನೋ ನಿನಗೆ?..... ತಿಂದಸೊಕ್ಕೇ?

ಮೈ ಮುಟ್ಟುವೆಯ ಬಂದು!

(ಅವನನ್ನು ಒದ್ದು ನೂಕಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ)<sup>4</sup>

ದೈಹಿಕ ಮುಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ (Touch) ಇಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಇದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡಿರುವ ಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ತರುಣ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಮುಟ್ಟಿದ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ 'ಒದ್ದು ನೂಕಿ ಹೋಗುವ' ಬಲಪ್ರಯೋಗದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕ್ರೂರತೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಮಾನಸಿಕ ಕ್ಷೋಭೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಕೇವಲ 'ಇರುವುದಲ್ಲ', ಅದು 'ಆಗಿರುವಂತಹ'ದು. ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾರಣವಿದೆ. ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು, ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಹಲವು ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧಿಕೃತತೆ ಒತ್ತಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದು ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವುದರಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಂತರಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು, ಇರಬೇಕೆಂಬ ಮನೋಬಲವು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು 'ತರುಣನು' ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸಂಗೀತವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಒಲಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಅಲ್ಲವೇ? ಆದರೆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಪಾರ್ವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೋರ್ವನು ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡುವನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದಾಗ ಅವರಿಗೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾದವರಂತೆ (ಮುಟ್ಟದೆಯೂ) -



ಎರಡನೆಯ ಪಾರ್ವ : ಅವನಂತೆ! ಬರಿಯ ಸೆಟೆ! ಹೋಗೋಣ ಬಾ

ಮೊದಲನೆಯ ಪಾರ್ವ : ಗಾನದೇವಿಯು ಹೀನ ಜಲಗಾರನ ಒಲಿಯುವಳೆ?"

- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವರಿಗವರೇ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ರೀತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾರ್ವರು ಮಾತ್ರವೇ ಹಾಡಿದರೆ ಸುಶ್ರಾವ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಇಂಪಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾದ ಜಲಗಾರನು ಅಷ್ಟೇ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಾಡಿರುವುದು ಪಾರ್ವರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿರುವುದು ಅವರ ತಿರಸ್ಕಾರವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಬೀತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಲಗಾರನಿಗೆ ದೇವಾಲಯದ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ, ಒದಿಸಿಕೊಂಡ ಅನುಭವ, ಅಪಮಾನ, ತಿರಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿರುವುದನ್ನು 'ಜಲಗಾರನ' ಪಾತ್ರವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದೆ. ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ರೈತನು ಅನುಸರಿಸಿರಬಹುದಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾಟಕವು ಗೌಣವಾಗಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದಾಗಿದೆ.

೨. ನಿಸರ್ಗಪ್ರಿಯ ಅವರ 'ಬೆನಕನ ಕೆರೆ' ವಸ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಇಡೀ ನಾಟಕವು ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವ ವಿಷಯದ ಸುತ್ತಲೂ ಗಿರಕಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತದೆ. ಊರಿನ ಚಂಡಾಲರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವ ವಿಷಯದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಚಂಡಾಲರಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ಮಾದಗೌಡ, ಜಂಗಮರು ಇದ್ದಾರೆ. ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಡೀ ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರೇ ಕಟ್ಟಿದ ಕೆರೆಯ ನೀರನ್ನು ಬಳಸಲು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಹಕ್ಕನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ನಿರಾಕರಿಸಿರುವ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಸತ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿರುವ ಅಂಶವೇ ಆಗಿದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹದೇ ಸಂದರ್ಭವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದ್ದು ಚಂಡಾಲರಿಗೆ ಅಂದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ನೀರಿನ ಆಕರಗಳು ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನೇಕ ಹರಿದಾರಿಯಿಂದ ನೀರನ್ನು ತರುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ, ಇದರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮವಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಚಾಂಡಾಲರು ತಮಗೂ ಕೆರೆಯ ನೀರನ್ನು ಬಳಸಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಬೇಡಿಕೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಜಂಗಮನು ಮುಂದಿನಂತೆ

ಜಂಗಮ: "ಉಗಿರೋ ಅವನ ಮಕ್ಕಳೆ, ಕೆರೆ ಮಡಿನೀರಿಗಾಗಲೀ ಅಂತ ನಾವಿದ್ದೆ  
ಕೆರೇನೆ ಇವಂದ ಮಾಡಕಣಾಕೆ ನೋಡತಾನೆ.... ನೀವು ಮಾಡೋದು  
ದೇವರ ಕೆಲಸ, ನೆಲದ ಮ್ಯಾಗೆ ಉಗುದ್ರೆ ಮೈಲಿಗೆ ಆಗಿ ಬರೋ  
ಜಲದ ಸರವು ವಾರೆ ಆಗತದೆ, ನೀವೆಲ್ಲಾ ಅಡಿಕೆಲೆ ತಿನ್ನಬಾರದು  
ಕೊಳ್ಳಿಗೆ ಕುಡಿಕೆ ಕಟ್ಟಿ ಇರಬೇಕು."೬

ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಊರಿನ ಭೂಮಾಲಿಕ, ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಗಳವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಶೋಷಿತರನ್ನು ಮನುಷ್ಯರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸದೇ ಪಶುಗಳಂತೆ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ದೃಶ್ಯವನ್ನೂ ನಾಟಕವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದೆ.





ಶ್ರಮವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರದು, ಫಲವು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿನ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೀರಿನ ಆಕರಗಳಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಹಾಗೇನೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಮಾತ್ರವೇ ಇದರಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದು ಅನೇಕ ಕಿಲೋಮೀಟರ್‌ಗಳಷ್ಟು ದೂರದಿಂದ ನೀರನ್ನು ತರಬೇಕಾದಂತಹ ದುಸ್ಥಿತಿ ಇದ್ದದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳವರು ತಮ್ಮ ಶ್ರಮದಿಂದ ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೆರೆಯ ನೀರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂಬ ತರ್ಕವು ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದು ಅದು ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯ ಕ್ರೂರತೆಯಾದ ಮಡಿಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ಗಂಭೀರ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಇದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರ ಅಮಾನವೀಯ ಆಚರಣೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾಟಕವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದೆ. ಈ ಅಮಾನವೀಯ ಆಚರಣೆಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕೆಂಬ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ಮಾದೇಗೌಡ, ಜಂಗಮರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಲವು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಇವರು ಗೇಲಿಮಾಡಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಚಂಡಾಲ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗಿರುವ ಸಂಗತಿ, ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೇ ಬಹುತೇಕ ಕೆರೆಗಳ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕಥೆಯು ಇದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಇಂತಿಂತಹವರು ಇಂತಿಂತಹ ನೀರಿನ ಆಕರ(ಕೆರೆ, ಬಾವಿ ಇತ್ಯಾದಿ)ಗಳನ್ನು ಬಳಸಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಶ್ರಮ ಶೋಷಣೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾಟಕವು ತೆರೆದಿಡುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಯಾವುದೇ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೇ ದುಡಿಯುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೩. ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್ ಅವರ ಪುರಾಣ ವಸ್ತುವನ್ನಾಧರಿಸಿದ 'ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ'ಯ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿಗಾರ'ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇವನದು ನಟನೆ ಅಥವಾ ನಾಟಕ ಆಡುವುದು ಅವನ ಕಾಯಕ. ಹೀಗಾಗಿ ಊರೂರು ಸುತ್ತುತ್ತಾ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದು ಅವನ ನಿಯಮಿತವಾದ ಕೆಲಸವೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಜಾತಿಗಾರನು ನಾಟಕ ಆಡಲು ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಪಡೆಯಲು ರಾಜನು ಮತ್ತು ಯಜ್ಞದ ನೇತೃತ್ವ (ಆಧ್ಯಯುಕ್ತ) ವಹಿಸಿದ್ದ ಪರಾವಸು ಇಬ್ಬರೂ ಯಜ್ಞ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಜಾತಿಗಾರನು ರಾಜರನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಜಾತಿಗಾರ ಮತ್ತು ಅರಸ ಮತ್ತು ಪರಾವಸುವಿನ ನಡುವಿನ ಸಂವಾದಕರಾಗಿ 'ಧೂತನು' ಜಾತಿಗಾರನಿಗೆ 'ಪರಾವಸು'ವಿನ ಇಂಗಿತವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಧೂತ : "(ಜಾತಿಗಾರರ) ನಾಯಕನತ್ತ ಬೆರಳು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿ) ಅಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದಾನಲ್ಲ ಅವನೇ ಜಾತಿಗಾರರ ನಾಯಕ ಒಂದು ಅರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಪ್ಪಣೆಯಾದರೆ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಕೂಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಪರಾವಸು ತಲೆದೂಗುತ್ತಾನೆ. ಧೂತ ಜಾತಿಗಾರನಿಗೆ ಕೂಗಿ) ಯಜ್ಞ ಮಂಟಪದಿಂದ ಅತ್ತ ಮುಖಮಾಡಿ ಹೇಳೂದನ್ನು ಕೂಗಿ ಹೇಳಬಹುದು."<sup>2</sup>





ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದೆಂದರೆ 'ಜಾತಿಗಾರ' ವೃತ್ತಿ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಯಜ್ಞ ಮಂಟಪದ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಳವಿರಲಿ ಯಜ್ಞ ಮಂಟಪದ ಹತ್ತಿರ ಕೂಡಲು ಸ್ಥಳವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿ ಜಾತಿಗಾರನಿಗೆ ಯಜ್ಞ ಮಂಟಪದ ಆಚೆ ಅಂದರೆ ದೂರದಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಅಹವಾಲನ್ನು ನಿವೇದನೆ ಮಾಡುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜಾತಿಗಾರನು ಯಜ್ಞ ಮಂಟಪವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ 'ಅಪವಿತ್ರ', 'ಮೈಲಿಗೆ'ಯಾಗುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಯಜ್ಞ ಮಂಟಪವೆಂಬ 'ಪವಿತ್ರ' ಸ್ಥಳದಿಂದ ಜಾತಿಗಾರನನ್ನು ದೂರ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಮಾತಾಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಮೊದಮೊದಲು ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದ್ದ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ರೂಢಿಗತವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಿರುವುದು ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿನ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ನಿಷಾದರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅವರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತಹ ಅಂಶವನ್ನು ನಿತ್ತಿಲೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯಳಾದ 'ನಿತ್ತಿಲೆ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ 'ಅರವಸು', ಇಬ್ಬರೂ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ 'ನಿತ್ತಿಲೆ' ನಿಷಾದರನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ನಾಚಿಕೆ ಆಗುತ್ತದೇನು? ಎಂದು ಛೇಡಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಅರವಸು' ನಿತ್ತಿಲೆಯ ಎರಡೂ ಕೈಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಾಗ ನಿತ್ತಿಲೆಯು ಮುಂದಿನಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ನಿತ್ತಿಲೆ : "ಅದೆಲ್ಲ ಲಗ್ನ ಆದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮದುಮಗ ಮದುಮಗಳು.

ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಮುಟ್ಟಬಾರದು ಅದು ನಮ್ಮ ಪದ್ಧತಿ" ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ ಆಗ

ಅರವಸು : "ಇಷ್ಟು ವರ್ಷ ನೀನು ನಿಷಾದರಾಕೆ ಅಂತ ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ.

ಈಗ ನಾನು ನಿನ್ನ ಗಂಡ ಆಗುವವನಿದ್ದೇನೆ ಅಂತ ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ಮುಟ್ಟೋ ಹಾಗಿಲ್ಲ."

ನಿತ್ತಿಲೆ ಮತ್ತು ಅರವಸು ಇಬ್ಬರೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಿಷಾದರದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಮದುವೆಯಾಗುವವರು ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಮುಟ್ಟುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸಮುದಾಯದೊಳಗೆ ಆಚರಿಸುವ, ಅನುಸರಿಸುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ವಿಧಾನವು ನಿತ್ತಿಲೆ ಅರವಸು ಅವರ ಸಾಂಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಮಾಡುವುದು ಒಂದಾದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ಗಂಭೀರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವೇನಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅರವಸು ಹೇಳುವ 'ನೀನು ನಿಷಾದರಾಕೆ ಅಂತ ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರವಸು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಜಾತಿಯೊಳಗೆ ಇರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು



ತತ್ಕಾಲದ್ದು. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯದ್ದು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನೀತಿ-ನಿಯಮಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸೇರಲು ಇರುವ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ, ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಗಂಭೀರತೆ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಿಷಾದರಲ್ಲಿರುವ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಅವರ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅವರಲ್ಲಿಯೇ ಅಧಿಕೃತವಾದ ಮುದ್ರೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕ್ರೂರತೆಯ ಮುಖವಂತೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೪. ಏಕಲವ್ಯನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ನಾಟಕಗಳೆಲ್ಲವೂ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ರಚಿಸಿರುವಂತಹ ನಾಟಕಗಳಾಗಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಬೆರಳಿಗೆ ಕೊರಳು' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮೂರ್ತರೂಪವನ್ನು ಅವರ ಇನ್ನೊಂದು ನಾಟಕ 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮೂರ್ತರೂಪವನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಒಳದನಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಬೇಡ ಕುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಏಕಲವ್ಯ, ಶೂದ್ರನಾದ 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ' ಅವರು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಅವರನ್ನು ಆಚೆಗಿರಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ನಿಲುವುಗಳು ಅವರನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿವೆ, ಸಂಭೋದಿಸಿವೆ. ಈ ಎರಡೂ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮೂರ್ತರೂಪ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಇಡೀ ನಾಟಕದ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯೇ ಒಳ ಬೇಗುದಿಯಾಗಿ ಹರಿದಿದೆ, ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ 'ಹೆಬ್ಬೆರಳು' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯ, ಹಿರಣ್ಯಧನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪುರುಷ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿದ್ದು, ದ್ರೋಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮೇಲೆ ಕುವೆಂಪು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಏಕಲವ್ಯ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಯಲು ಹೋದ ಸಂದರ್ಭದಿಂದಲೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಏಕಲವ್ಯ ದ್ರೋಣರಿಂದ ವಿದ್ಯೆ ಪಡೆಯಲು ಆಗದೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಏಕಲವ್ಯ', 'ತಾಯಿ', 'ಮಾವ' ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿದ್ದು ಅವರ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆಯ ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. 'ಏಕಲವ್ಯನು' ದ್ರೋಣರ ಬಳಿ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಯಲು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಿದಾಗ ಏಕಲವ್ಯನ 'ತಾಯಿ' ಅದಕ್ಕೆ ಇಂಬು ನೀಡುತ್ತಾಳೆ, ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ 'ಮಾವ'ನ ತರ್ಕವೇ ಬೇರೆ.

ಮಾವ : ಅದು ಬೇಡರು ವೋಗೋ ಜಾಗ ಅಲ್ಲ. ಬೇಡರು ವೊದರೆ ಆ ಮಣ್ಣಿಗೂ ಮೈಲಿಗೆ ಆಗ್ತದಂತೆ..... ನೀನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದರೆ ಅವರಿಗೇ ಸೂತಕ. ಇನ್ನು ಇದ್ದೆ ಕಲಿಸ್ತಾರ ಬ್ಯಾಡ.<sup>೯</sup>

ಏಕಲವ್ಯನ 'ಮಾವ'ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದ ಶೋಷಿತನಾಗಿರುವ 'ಏಕಲವ್ಯ'ನು ದ್ರೋಣರಂತಹ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇರುವ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೇ 'ಆ ಮಣ್ಣಿಗೂ ಮೈಲಿಗೆ' ಆಗುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವವನು. ಅದು ಬಲವಾಗಿ ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆವರಿಸಿದೆ ಎಂದು ನಾಟಕವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು





ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. 'ಮಾವ' ಏಕಲವ್ಯನ ಆಸೆಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಮಿತಿಯನ್ನು, ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ತಾವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮಗೆ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಯಲು ಅಡ್ಡಿಯಿರುವುದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬದಲಾವಣೆಯ ಆಶಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ದಮನಿತಗೊಂಡಿವೆ. ದಮನಿಸುವ, ದಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಲ್ಲವೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯೊಳಗಿನ ಬಲವಾದ ನಯವಾದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ನೀನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ನಿನ್ನ ಮಿತಿ ಇದು' ಎಂದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯದ್ದಾದರೆ 'ನಾವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಸೂತಕವನ್ನು ಹೊತ್ತವರು' ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಾಳುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಏಕಲವ್ಯ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

'ಹೆಬ್ಬೆರಳು' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನು ತನ್ನ ಬೆರಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಟ್ಟಾಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಹಿರಣ್ಯಧನು' ಮತ್ತು 'ದ್ರೋಣರು' ಇರುತ್ತಾರೆ. ಏಕಲವ್ಯನು ಬೆರಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅಪಾರವಾದ ರಕ್ತವು ಸೋರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಸಂಕಟಗೊಂಡ ಹಿರಣ್ಯಧನುವನ್ನು, ಏಕಲವ್ಯನನ್ನು ಸಂತೈಸಲು ಮುಂದಾಗುವಾಗ 'ಹಿರಣ್ಯಧನು'ವು ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹಿರಣ್ಯಧನು : ಬಿಲ್ಲೋಜ, ಭಿಲ್ಲನಂ ಮುಟ್ಟಿ ಮಡಿಗಡದಿರೈ  
ನಿಮ್ಮ ಪಟ್ಟಿಯ ಬಟ್ಟೆಯವನ ನೆತ್ತರಲಿ  
ನೆನಸಿ ಹೊಲೆಯಿಸದಿರೈ! ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿಸುತ್ತಿನ್ನು  
ನೀರಿಗೋಡಾಡುವಿರೆ?-೧೦

ಇಲ್ಲಿ ಹಿರಣ್ಯಧನುವು ದ್ರೋಣನಿಗೆ 'ಬಿಲ್ಲೋಜ, ಭಿಲ್ಲನಂ ಮುಟ್ಟಿ ಮಡಿಗಡದಿರೈ' ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ೧. ಏಕಲವ್ಯನನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ದ್ರೋಣನ ಮಡಿ ಹಾಳಾಗುವುದು ಒಂದನೆಯ ಆಯಾಮ. ೨. ಏಕಲವ್ಯನನ್ನು ದ್ರೋಣ ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಏಕಲವ್ಯನ ಮಡಿ ಹಾಳಾಗುವುದು ಎರಡನೆಯ ಆಯಾಮ. ಈ ರೀತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಮುಂದುವರೆದು ನೋಡುವುದಾದರೆ 'ನಿಮ್ಮ ಪಟ್ಟಿಯ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಏನ ನೆತ್ತರಲಿ ನೆನಸಿ ಹೊಲೆಯಿಸದಿರೈ!' ಎಂದು ಹಿರಣ್ಯಧನುವು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ೧. ಏಕಲವ್ಯನ ರಕ್ತ ದ್ರೋಣನ ಬಟ್ಟೆಗೆ ಹತ್ತಿದರೆ ಹೊಲೆ/ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ೨. ದ್ರೋಣನ ಬಟ್ಟೆ ಏಕಲವ್ಯನ ರಕ್ತಕ್ಕೆ ತಾಕಿದರೆ ಏಕಲವ್ಯನ ರಕ್ತವು ಹೊಲೆ/ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಎರಡು ಸ್ವರೂಪ/ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ನಾಟಕವು ಮೊದಲಿನ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಎರಡನೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ೧. ಮೊದಲಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಯವನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಹೊಲೆ ಅಥವಾ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದೆ. ೨. ಎರಡನೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಹೊಲೆ/ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ





ಎಂಬುದು ಅಪರೂಪದ್ದು. ಆದರೂ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಇರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ಊರಿನವರನ್ನು ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಅಲ್ಲವೇ? ಅವರು ಯಾರೇ ಆಗಿರಲಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಗರ, ಹಳ್ಳಿಯವರು ತಮ್ಮ ಹಟ್ಟಿ ಹತ್ತಿರ ಬಂದರೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಹಳ್ಳಿ ಅಥವಾ ನಗರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾರು ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರೇ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೂರವಿಡುವವರು ಅಥವಾ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಅಥವಾ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂಬುದು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದನ್ನು ಹಿರಣ್ಯಧನುವಿನ ಮಾತಿನ ಧ್ವನ್ಯಾರ್ಥದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ ಏಕಲವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ' ಉಂಟುಮಾಡಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಘಾತಕಾರಿ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತವಾದರೆ, 'ಹೆಬ್ಬೆರಳಿ'ನಲ್ಲಿ 'ಬಾಹ್ಯ ಸ್ಪರ್ಶ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮೂರ್ತರೂಪವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇಡೀ ನಾಟಕದ ಧ್ವನಿಯೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ದೃಶ್ಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.

೫. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರ 'ಶಿವರಾತ್ರಿ' ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚಿಸಿದ (ಚರಿತ್ರೆ) ನಾಟಕವಾಗಿದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ'ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದ ಹರಿಹರ, ದಾಮೋದರರು ಎದುರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕಳ್ಳತನ ಆರೋಪದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ದಲಿತರ ಕೇರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಹರಿಹರ ದಾಮೋದರ ನಡುವಿನ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ

ಹರಿಹರ : ನಾವೇನಾದರೂ ತಪ್ಪಿ ದಲಿತರ ಕೇರಿಗೆ ಬಂದಿವೇನು?

ದಾಮೋದರ : ಹೌದು ಏನೋ!

ಹರಿಹರ : ಮುಠ್ಯಾಳ ನಿನಗೊಂದು ಮಡಿ ಇಲ್ಲ, ಮೈಲಿಗೆ ಇಲ್ಲ

ದಾಮೋದರ : ಮೊದಲು ರಾಜಭಟರಿಂದ ಪಾರಾಗೋದನ್ನು  
ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಪ್ಪ. ಆಮ್ಯಾಲ ಬೇಕಾದರ  
ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿದಾಯ್ತು.<sup>೧೧</sup>

ದಲಿತರಿಂದ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮೈಲಿಗೆ ಆಗುವುದನ್ನು ಕೇಳಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಕೇರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಧೋರಣೆಯಿದೆ. ಈ ಅಂಶವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೇಲ್ವಾರ್ತಿಯವರು ಊರ ಒಳಗಿದ್ದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಊರ ಹೊರಗಿರುತ್ತಾರೆ (ಹೊರಕೇರಿ). ಮೇಲ್ವಾರ್ತಿಯವರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ದಲಿತರ ಕೇರಿಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ವಾಸಿಸುವ ಕೇರಿಗಳು ಅವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ವಾಸಿಸುವ ಕೇರಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ 'ಮಡಿಗೆಡುತ್ತದೆ'. ಅಂದರೆ 'ಮೈಲಿಗೆ'ಯಾಗುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿತ್ತು. ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಹರಿಹರ, ದಾಮೋದರರು ಇದೇ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರು. ಅವರಿಗೆ ತಾವು ಕಳ್ಳತನ ಮಾಡಿರುವುದು ಪಾಪಕರ, ಕೆಟ್ಟದು ಅನ್ನಿಸಿಲ್ಲ



ಬದಲಾಗಿ. 'ನಾವು ದಲಿತ ಕೇರಿಗೆ ಬಂದೆವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಕೀಳು ಮನೋಭಾವನೆ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ, ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ವಾಸಿಸುವ ಕೇರಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕಾರವಾದುದೇ ಆಗಿದೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಉಸಿರಾಡಬೇಕೆಂಬ ಕನಸು ಕಂಡಿದ್ದ ಅನೇಕ ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಗಳು, ಅವರ ಕೇರಿಗಳು ಈ ಸಮಾಜವು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಹರಿಹರ ದಾಮೋದರರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ಮೆರೆಸುವವರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯಂತೆ ಅವರು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುವಾಗಿದ್ದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಕೇರಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಮನೆಗಳೇ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ನೆರಳು ಸೋಕದಂತೆ ನಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ, ಮುಂದುವರಿಸುವವರು, ಆಗಿರುವುದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಒಂದು ಕೇರಿಗೆ ಹೋದರೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಜೊತೆಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ/ ಮೈಲಿಗೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸ್ನಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದರಾಯಿತು ಎಂಬ ಸಂತ್ಯೇಕಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ : ಕನ್ನಡ ಮಾತಾಡೋ ದೇಹದೊಳಗಿರೋದರಿಂದ  
ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಮೈಲಿಗೆ ಆಗೋದಿಲ್ಲೇನಿ?

ಹರಿಹರ : ಅದು ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಮೀರಿದ್ದು! ಆ ಬಗ್ಗೆ  
ಲಘುವಾಗಿ ಮಾತಾಡಬಾರದ್ದು!<sup>೧</sup>

ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆನ್ನುವುದು ಅಂತರಂಗದ ಗಂಭೀರವಾದ ಚಲನೆಯ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಅಗೋಚರ, ಅಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ ಆತ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಸುಳ್ಳು ಎಂಬ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ನಿಲುವು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಭಾಷೆಯದೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಭಾಷೆಯೆಂಬುದು ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ರೂಪ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹಾಕುವುದು ಅಸಂಭವ. ಆದರೆ ದಲಿತರು ಆಡುವ ಕನ್ನಡವು 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ' ಎಂದು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಆಡುವ ಸಂಸ್ಕೃತವು ಮೈಲಿಗೆಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, ನಿಜ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ದೇಹ, ಜಾತಿ, ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಂತೆ, ಭಾಷೆಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಇದೆ, ಆಗುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

೬. ಮಹಾಚೈತ್ರ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ 'ಹುಡುಗಿ' ಪಾತ್ರವು ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವಾಗ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಕೆಲವು ಹುಡುಗರು ಮದುವೆಯ ಆಟವನ್ನು ಆಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅವಳನ್ನು ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದು ಮದುವೆಯ ಆಟದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುವಾಗ ಅಳುತ್ತಿರುವ 'ಹುಡುಗಿ'ಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹುಡುಗ ೨ : ಯಾವ್ ಕೇರಿ ಅಮ್ಮಯ್ಯ ನಿಂದು?

ಹುಡುಗಿ : ಮಾದರ್ ಕೇರಿ





ಹುಡುಗ ೪ : ಅಯ್ಯಯಪ್ಪಾ ನಾನ್ ಮದ್ದೆ ಆಗಾಕಿಲ್ಲ

ಹುಡುಗಿ ೪ : ಮತೀಗ ಅವು ಮಾದ್ರೋಳು... ಮುಟ್ಟುಸ್ಕಣಂಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಮ್ಮ  
ಏಳವೈ ಮುಟ್ಟುಸ್ಕಂಬಾರ್ದು ಅಂತೆ

ಬಸವಣ್ಣನು ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ತೊರೆದಾಗಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಅಂತರ್ಜಾತೀಯ ವಿವಾಹದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಲ್ಯಾಣದ ಜನತೆ, ಶರಣರಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಅತಿರೇಕಗಳು, ತಮಾಷೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದು ಹುಡುಗರಿಗೆ ಆಟದ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು. ಮೊದಲು ಎಲ್ಲರೂ ಶರಣರಾಗಿದ್ದವರು ನಂತರ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಅದರ ಪಾವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವವರಾಗಿ ಬದಲಾಗಿದ್ದರು. ಬದಲಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಬದಲಾದ ಸಮಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವರು (ಶರಣ) ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಆಚರಣೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರು. ಇದು ಬೀಜರೂಪಿಯಾಗಿ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲೂ ಸಹಿತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಕಾರ್ಯಗಳು ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆರಂಭಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಆಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ(ಮಾದ್ರೋಳು)ಳಾದ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮೊದಲು ಮುಟ್ಟಿದವರು ನಂತರದಲ್ಲಿ 'ಮೈಲಿಗೆ'ಯ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಮುಟ್ಟುಸ್ಕಣಂಗಿಲ್ಲ' ಎಂದು ದೂರ ಸರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಇಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿನ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡುವಂತಿದೆ. ಸಹಜವಾಗಿ ಕೂಡಿ ಆಡಬೇಕಿದ್ದ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ವಿಷ ಬೀಜವು ಅವುಗಳ ಮುಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಹರಣ ಮಾಡಿದೆಯಲ್ಲದೇ ಅವರಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಜಾತಿಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿ, ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಹುಡುಗಿಯ' ಜಾತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಆತಂಕದ ಛಾಯೆಯು ಅವರ ಮುಖದಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕಾರದ, ಅಪಮಾನ ಮಾಡುವ ದನಿಯು ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಂತಹವರಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕುಟುಂಬಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದನ್ನು ಹುಡುಗ ೪ ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಕುಟುಂಬಗಳೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ತಾಣಗಳಾಗಿವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ/ಮಕ್ಕಳ ಸಾಮಾಜಿಕರಣವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಲವು ಆತಂಕದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಗದೇ, ಅದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಪ್ರಭಾವಗಳು ಸೇರಿ ಇಡೀ ವಾತಾವರಣವೇ ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಳ್ಳುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹುಡುಗರ ಮನಸ್ಸುಗಳೂ ಜಾತಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಲವು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಮುಕ್ತತೆಯ ಮನಸ್ಸು ಕದಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

2. ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟ ಅವರ 'ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ' ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವು ಪುರಾಣದ 'ಏಕಲವ್ಯ'ದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಹೊಂದಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನಾಧರಿಸಿ ರಚನೆಯಾಗಿರುವ ನಾಟಕವಾಗಿದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಏಕನಾಥ', ದುರ್ಗಾ, ಅವೈ ಇವರುಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಬರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳು. ಇವುಗಳ ಸುತ್ತಲೂ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಗೌಡ, ಸಾಹುಕಾರ, ಕುಲಕರ್ಣಿ, ಗುರು





ಇವರುಗಳು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಇಡೀ ನಾಟಕವು ಏಕನಾಥನು ಊರಿನ ಛೇರ್ಮನ್ ಆಗುವ ಕುರಿತಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಏಕನಾಥ ಓರ್ವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಜನರ ಸಹಮತ, ಬಹುಮತದಿಂದ ಎಲೆಕ್ಷನ್‌ಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದರೊಂದಿಗೆ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವನಿಗೆ ಊರಿನ ಛೇರ್ಮನ್ ಸ್ಥಾನವು ದಕ್ಕಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಊರಿನ ಬಲಿಷ್ಠರಾಗಿದ್ದ ಗೌಡ, ಸಾವುಕಾರರು ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ವೈಮನಸ್ಸು ಅನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾದ ಏಕನಾಥನನ್ನು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಆಚೆಗಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ಕುತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಏಕನಾಥನ ವಿದ್ಯಾ “ಗುರು”ವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯೋಜಿಸುವುದರಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾದ ಏಕನಾಥನಿಗೆ ಛೇರ್ಮನ್ ಆಗುವ ಅವಕಾಶವು ತಪ್ಪಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ‘ಗುರು’ವನ್ನು ಮನವೊಲಿಸುವಾಗ ‘ಸಾವುಕಾರ’ನು ‘ಗುರು’ವಿನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿನ ಗೊಂದಲವನ್ನು, ಅವನ ಹಿಂಜರಿಕೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ‘ಸಾವುಕಾರ’ ಮುಂದಿನಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಸಾವುಕಾರ : “ಅಲ್ಲಿ ಅವನ್ನೆಲ್ಲಿ ನೀವು ಬಲಿಹೊಡುತ್ತೀರಿ ಹೇಳಿ, ಮುಟ್ಟುಸಗೊಳ್ಳಲಾರದ

ಜ್ಯಾತ್ಯಾಗ ಹುಟ್ಟಿದವರಿಗೆ ವಿದ್ಯಾ ಕೊಟ್ಟಿ, ಬುದ್ಧಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದಿ...”<sup>೧೪</sup>

ಸಾವುಕಾರ ಹೇಳುವುದು ಏಕನಾಥ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ(ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಜಾತಿಯವ)ನಾಗಿದ್ದವನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಅವಕಾಶಗಳಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ‘ಗುರು’ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಬದಿಗಿಟ್ಟು ವಿದ್ಯೆ-ಬುದ್ಧಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೇ ಹೆಜ್ಜೆಯಿತ್ತು ಎಂಬ ತರ್ಕ ಅವನದು. ಅಲ್ಲದೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾದ ಏಕನಾಥನು ಎಲೆಕ್ಷನ್‌ನಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ಊರಿನ ಛೇರ್ಮನ್ ಆದರೆ ‘ಅವನಿಗೆ’ (ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಿಗೆ) ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಾದ ‘ತಾವು’ ಕೈ ಮುಗಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದಲ್ಲ ಎಂಬ ‘ಅಹಂ’ ಭಾವನೆಯು ಅವರಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಷ್ಟು ದಿವಸ ಇರದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೆಂಬ ತಕರಾರು ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಛೇರ್ಮನ್‌ಗಿರಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಏಕನಾಥನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವನು ಜನರ ಬಹುಮತದಿಂದ ಗೆದ್ದದ್ದು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿ ಹೋಯಿತು. ಇಂದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಅಡ್ಡಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೋರ್ವನು ಊರಿನ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಏರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾದವು ಗೌಡ, ಸಾವುಕಾರರದು. ಆದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನೆಪಗಳಿಂದ (ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ, ಜಾತಿ) ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತಸ್ತು, ಗೌರವಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ ಅಲ್ಲವೇ? ಆದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆ ಇರುವ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಏಕನಾಥನಂತವರಿಗೆ ದಕ್ಕಬೇಕಾದ ಅಧಿಕಾರಗಳು, ದಕ್ಕಲಾರದೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಅಹಂ ಅಷ್ಟೇ. ಅವುಗಳೇ ಇಡೀ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದಲ್ಲದೇ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿರಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಹಲವು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಕುತಂತ್ರದಿಂದ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಿರುವ ಏಕನಾಥನಿಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.



೮. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ 'ಪಂಚಮ' ನಾಟಕದ ವಸ್ತುವು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆ'ಯದ್ದು. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ 'ಪುಟ್ಟಲಕ್ಕಮ್ಮ', 'ಶೇಷಾದ್ರಿ', 'ಗಾಂಧಿ', 'ಪಂಚಮ' ಎಂಬವರು. ಈ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ 'ಹಯವದನರಾವ್' ಇದ್ದಾನೆ. ನಾಟಕದ ಇಡೀ ಸನ್ನಿವೇಶವು 'ಹರಿಜನೋದ್ಧಾರ ಮಂಡಲಿಗೆ' ನಡೆದಿರುವ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. 'ಹಯವದನರಾವ್' ಇಡೀ ಸಂದರ್ಶನವನ್ನು ನಡೆಸುವ ಅಧಿಕಾರಿ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾದ ಸಂದರ್ಶನಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಸಂದರ್ಶನ ಮಾಡುವಾಗ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಅಸಂಬದ್ಧ (Silly) ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾ ಅವರನ್ನು ನಿರಂತರ ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬಂದವರು ಹಯವದನರಾವ್ ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಹಿಂಜರಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ಪಂಚಮ'ನು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲೆಲ್ಲವೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಒಳಗೆ ಮಡುಗಟ್ಟಿದ ಅಸಹನೆಯು ತೋರಿಬರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆಗ

ಹಯವದನರಾವ್ : ನಿಮ್ಮಂಥೋರ್ನ ನೋಡಿದೆ

ಮೊದಲು ಹೇಗೆ ನಿಮ್ಮನ್ನು ದೂರ ಇಟ್ಟಿದ್ದೋ ಹಾಗೇ

ಇಡಬೇಕು ಅನ್ನುತ್ತೆ. ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ನಿಮ್ಮ

ಹಿರಿಯರ ಕಜ್ಜಿ ನಾಯಿಗಳಿಗಿಂತ ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣ್

ತಿದುಗೊತ್ತಾ?''

ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಪುನಃ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯಾಗಬೇಕು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದ ಇರುವ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜವು ಹಯವದನರಾವ್ ಅಂತಹವರಿಗೆ, ಅವರ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ, ಶೋಷಿತರ ಮೇಲೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾದ ಪಂಚಮನು ಹಯವದನರಾವ್ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದ ಅನ್ಯಾಯ, ಅಪಮಾನ, ಶೋಷಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅವನ ಆಕ್ರೋಶವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಅರಸಿಕೊಂಡು ಹೋದಾಗಲೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಪವೊಡ್ಡಿ ಅಪಮಾನ ಮಾಡುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲಿನ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರೂ ಸಹಿತ ಸರ್ಕಾರಿ ನೌಕರಿಗಳಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅಪಮಾನಗಳು ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುವುದನ್ನು ನಾಟಕವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ಈಗಲೂ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಶೋಷಣೆ, ಅನ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆ ಹಯವದನರಾವ್ ಅವನದ್ದಾದರೆ, ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿನ ಸೂತಕದಿಂದ ನಾವು ಹೊರಬಂದು ಗೌರವವನ್ನು, ಸದೃಢತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ಹಯವದನರಾವ್ ಅವರಂತಹವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಪುಟ್ಟಲಕ್ಕಮ್ಮ, ಶೇಷಾದ್ರಿ, ಗಾಂಧಿ ಇವರು ಇದ್ದರೆ, ನಂತರದ





ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ 'ಪಂಚಮನು' ಇದ್ದಾನೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಹೇಗೆ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೯. ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ ಅವರ 'ತಲೆದಂಡ' ನಾಟಕವು ಶರಣ ಚಳುವಳಿ ಅಥವಾ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಅಂತರ್ಜಾತೀಯ ವಿವಾಹದ ವಸ್ತು ಆಧರಿಸಿ ರಚಿಸಲಾಗಿರುವ ನಾಟಕ. ಇಡೀ ನಾಟಕವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸುತ್ತವೇ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮ, ಹರಳಯ್ಯ, ಕಲ್ಯಾಣಿ, ಶೀಲ, ಕಕ್ಕಯ್ಯ, ಕಾಳಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರಿದ್ದಾರೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಮನಾಂತರವಾಗಿ ಅಂಬಕ್ಕ, ಭಾಗೀರಥಿ, ಮಧುವರಸ, ಕಲಾವತಿ, ದಾಮೋದರಭಟ್ಟ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇಡೀ ನಾಟಕ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಹರೆಗಳು ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮನು ಸ್ನೇಹಿತ ಶರಣನಾದ ಜಗದೇವನ ಮನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಚಹರೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಶರಣ ಜಗದೇವನು ಶರಣ ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮನನ್ನು ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ಬರಲು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮನು "ಹೋಗೋ, ನಾ ಅಗ್ರಹಾರಕ್ಕೆ ಬರಬಾರದಿತ್ತು. ಈಗ ಮನೀ ಒಳ್ಳಾಕ ಬರಬೇಕಂತೀ? ಬ್ಯಾಡಪಾ"<sup>೧೬</sup> ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲಿಂದಲೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇರುವುದು, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವೇ ಮನೆ-ಮನೆಗಳ ನಡುವೆ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಇರುವ ನಿರ್ಬಂಧವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ವಾಸಿಸುವ ಕೇರಿಗಳಿಗೆ, ಮನೆಗಳಿಗೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವಾಸಿಸುವ ಅಗ್ರಹಾರ, ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೆಲ್ಲ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಂತಹ ಅಲಿಖಿತ ನಿಯಮಗಳು. ಇದು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಜನರ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯದಿಂದ ಮಾತ್ರ ದೂರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮನ ಮಾತುಗಳು ಹೇಳಿದರೆ ಇದೇ ದನಿಯನ್ನು ಭಾಗೀರಥಿಯು(ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀ) ಆಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಭಾಗೀರಥಿ : "ಅಲ್ಲಪಾ, ಇದು ವೈದಿಕರ ಮನಿ. ಸ್ವಲ್ಪ ಹಾದಿ ಬಿಟ್ಟು  
ನಿಂತರ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಆದೀತು.  
ಹೀಂಗ ಪಾಳೇಗಾರರ ಹಂಗದರಕಾರಿಲ್ಲದs  
ನಿಂತರ ನಾವೇನು ಮಾಡೋಣ ಹೇಳು"<sup>೧೭</sup>

ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿಯಾದ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಭಾಗೀರಥಿ ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮನು ಜಗದೇವನ ಜೊತೆ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವುದು ಅವಳ ಮಡಿಗೆ ಅಪಚಾರವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಹೇಳುವ ಅವಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೂ ಅಗ್ರಹಾರಗಳಿಗೆ





ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಜಗದೇವನ ತಾಯಿಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸುವವಳೇ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ಅಂಬಕ್ಕ : “ನೀ ಒಳಗ ಬಂದ ಹೊತು ಇವಂತೂ ಬರೋದಿಲ್ಲ.

ಅದಕ್ಕ ಬಾ... ಹಿಂದಾಗಡೆ ಪುಣ್ಯಾಹ ಮಾಡಿಸಿದರಾತು ಬಾ”<sup>೧೪</sup>

ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯು ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮನನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮನೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಅದರೊಳಗಿನ ತಲ್ಲಣಗಳು, ಸಂಕಟಗಳು ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮನಿಗೂ, ಭಾಗೀರಥಿಗೂ ಅಂಬಕ್ಕನಿಗೂ ಕಾಡಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಕೇವಲ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ‘ಪುಣ್ಯಾಹ’ ಮಾಡಿಸಿ ಶುದ್ಧಿ ಮಾಡಿಸುವಂತಹ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಈಗಲೂ ಇದರ ಸ್ವರೂಪ ಭಿನ್ನವೇನಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರೂ ಸಹಿತ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಪ್ರವೇಶವಾದ ದೇವಸ್ಥಾನ, ಮನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಹೋದ ನಂತರ ಶುದ್ಧಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ? ಈಗಲೂ ಅದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಇದೆ. ಒಂದು ಗಮನಿಸಬಹುದು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಂತಹ ಕಠಿಣ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದಾದರೂ ಆಚರಣೆ ಹಂತದಲ್ಲಿದೆ.

ಶೀಲ ಮತ್ತು ಕಲಾವತಿ ಇವರ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಕಾಯಕದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ‘ಶೀಲ’ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಶೀಲನು ‘ನನಗ ಈ ಲಗ್ನ ಬ್ಯಾಡರೀ’ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ಬ್ಯಾಡ ಎನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಶೀಲನು ಮುಂದಿನಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಶೀಲ : ಕಲಾವತಿಗೆ... ತೊಗಲ ನಾತ ತಡಕ್ಕೊಣ್ಣಾಕ ಆಗಾಣಿಲ್ಲರೀ. ನಾ ನೋಡೀನಿ ಸಮಗಾರ ಅಂಗಡೀ ಹಂತ್ಯಾಕ ಹಾದರ ಆಕಿ ಕದ್ದು ಮೂಗು ಮುಚ್ಚಿಗೊಂತಾಳು. ಇಡೀ ಬಾಳೇವು ಹೀಂಗ ಹ್ಯಾಂಗ ಕಳದಾಳರೀ ಆಕಿ?

ಲಲಿತಾಂಬ : “... ಮಡಿ - ಮಡಿ ಅಂತ ಬೆಳದಾಕಿ ಆಕಿ ಎಮ್ಮೀ ಚರ್ಮ ಸುಲಿತಾಳಕ? ತೊಗಲು ಹದ ಮಾಡತಾಳ... ಖರೆ ಹೇಳತೀನಿ. ಇವರ ಕೇರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬಂದಾಗಂತೂ ವಾಂತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಾಸಿಗೀ ಹಿಡೀತಾಳ”<sup>೧೫</sup>

ಸಮಗಾರರ ಕೆಲಸವು ಚಪ್ಪಲಿ ಹೊಲಿಯುವುದು ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಅವರು ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೀಳು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು. ಶೀಲ ಮತ್ತು ಲಲಿತಾಂಬ ಅವರು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗೆ ಅಂಟಿದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಗಾರಿಕೆಯ ಕೆಲಸದ ಸ್ವರೂಪವೇ ವೃತ್ತಿಯ ಮೇಲು-ಕೀಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆಚರಿಸುವ ಮಡಿಗೆ ಆ ವೃತ್ತಿಯು ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಲಲಿತಾಂಬಳು ಮಡಿ ಆಚರಿಸುವವರು ಸಮಗಾರ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಆಗದು ಎಂಬ ಒಳದ್ವನಿಯು ಅವಳಲ್ಲಿದೆ. ಸಮಗಾರಿಕೆಯ ಕಾಯಕ, ತೊಗಲಿನ



ವಾಸನೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿದೆ. ನಾಟಕವು ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆದಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿಯ ಹಸಿವು, ಅವಮಾನ, ಅಜ್ಞಾನಗಳ ಯಾವ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾಟಕವು ನಿರೂಪಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಮೇಲ್ಪದರದ್ದಾಗಿವೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಅನುಭವದಿಂದ ಹೊರಬರುವ ಒಂದು ಮದುವೆಯೂ ಸಹಿತ 'ಶೀಲ'ನಿಂದಲೇ ಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ನಾಟಕದ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸ್ಪೃಶ್ಯರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಬೇರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಅಗಾಧವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದಂತಹ 'ಶೀಲ'ನೇ ಬೇಡ ಎನ್ನುವುದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಂಜರಿಯುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನೇ ನಾಟಕವು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಆತ್ಮ ಪ್ರಶಂಸೆಯಿಂದ, ಲವಲವಕೆಯಿಂದಲೂ ಕೂಡಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ನಾಟಕದ ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೦. ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್ ಅವರ “ಸಂಕ್ರಾಂತಿ” ನಾಟಕವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನ ಈ ಎರಡೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚನೆಯಾಗಿರುವ ನಾಟಕ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಹಳ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಎದುರುಗೊಂಡಿರುವ ನಾಟಕ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರುದ್ರ, ಉಜ್ಜ, ಕೆಂಚ ಮುಂತಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಿದ್ದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಉಷಾ, ರಮಾ, ಉಜ್ಜ, ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಸುಮಾ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪಾತ್ರಗಳು ಇವೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಉಷಾ-ರುದ್ರರು ಹೊಳೆಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಸೇರಿದಾಗ ಉಷಾಳು-ರುದ್ರನ ಒರಟುತನವನ್ನು ಹೊರತರಲು ಬಸವಣ್ಣ, ಶರಣರನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಅವನಲ್ಲಿನ ಮೂಲ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಸಿಟ್ಟು, ಒರಟುತನಗಳನ್ನು ಹೊರಗಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ರುದ್ರನು ತನಗಾದ ಅಪಮಾನದಿಂದ ಉಷಾಳನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಉಷಾಳು ಮುಂದಿನಂತೆ ರುದ್ರನಿಗೆ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಉಷಾ : ನಿನ್ನಿಂದ ನನ್ನ ಮುಟ್ಟಕ್ಕಾಗೋಲ್ಲ

ರುದ್ರ : (ಕ್ರೋಧದಿಂದ) ಯಾಕೆ, ಯಾಕೆ?

ಉಷಾ : ನೀನು ಹೊಲೆಯ

ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀ<sup>೨೦</sup>

ಉಷಾ ಕೇವಲ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಹಾಗೆ ಅವನಲ್ಲಿನ ಒರಟುತನವನ್ನು ಬಯಸಿ, ಹೊರಗೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ತೇಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾರ ಕಣ್ಣಲ್ಲಾದರೂ ಕಂಡದ್ದು, ಒಂದು ಕ್ಷಣ ರುದ್ರ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೆಂಬ ಸತ್ಯ ಅವಳಿಗೂ ಅನ್ನಿಸಿರಬಹುದು. ಬದಲಾದ ರುದ್ರನನ್ನು ಪುನಃ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಲಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಅವಳಿಗಾದರೂ ಇರದಿದ್ದರೂ ಬಾಹ್ಯ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಇದ್ದಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಅವಳು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಒಳ ಧ್ವಂದ್ವಗಳೇ ಹೀಗಿದ್ದವು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ (ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ) ಶರಣನಾಗಿ ಬದಲಾದರೂ





ಅವನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೆಂಬ ಗುರುತು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅಳಿಸಿ ಹಾಕಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಉಷಾ ಸಹಿತ ಒಳಗೊಳಗೆ ರುದ್ರನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿರಬಹುದು ಅವಳು ಬಯಸಿದ್ದಾಗ ಹೊಲೆಯ ರುದ್ರ ಅಂದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾದ ರುದ್ರನನ್ನು ಹೀಗಾಗಿ ಉಷಾ ಒಂದು ಲೆಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಉಷಾ ಗುರುತುಗಳು ಬದಲಾಗಲು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವಿನವಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಶರಣನಾಗಿರುವ ರುದ್ರನಲ್ಲಿ 'ಹೊಲೆಯ ರುದ್ರ'ನೊಬ್ಬ ಇದ್ದಾನೆಂಬ ತಿಳಿವು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ 'ನಿನ್ನಿಂದ ನನ್ನ ಮುಟ್ಟಕ್ಕಾಗೋಲ್ಲ' ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಕಾರಣ ಅವನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಹೊಲೆಯ ಅಲ್ಲವೆ? 'ಉಷಾ'ಳಂತೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶರಣರ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮಾಡುವಾಗ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು' ಮತ್ತು 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಹೊಲೆಯರು ಮತ್ತು ಶೂದ್ರರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಘೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಕೂಗುವಾಗ ಒಬ್ಬ ಶೂದ್ರನು ಭಿತ್ತಿಪತ್ರವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳಲು ಕೈಹಾಕುವರು. ಆಗ ನಡೆಯುವ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ೧ : ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ

ವ್ಯಕ್ತಿ ೧ : ಮುಟ್ಟಿದ್ದೆ ಅದೇನಾಗ್ತದೆ ನೋಡ್ತನಲೆ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ೧ : ಮುಟ್ಟಬೇಡ ಅಂದ್ರೆ ಮುಟ್ಟಾನೆ ಹೋಗೋ - ಮುಠಾಳ!<sup>೧೧</sup>

ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು, ಅದರ ಸಂಘರ್ಷಮಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಮಟ್ಟ ಹಾಕುವ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನ, ಜ್ಯಾತ್ಯಾಭಿಮಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿದ್ದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ ಆಚರಿಸುವವರಾದ ಇಲ್ಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಪಮಾನ ಮಾಡುವ ಘೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಕೂಗುತ್ತಾ ಇರುವುದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿ ೧. ಅವರ ಮಡಿಯನ್ನು ಹಠಕ್ಕಾದರೂ ಕೆಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು. ಇದು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಮಯ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲಿ ಆಗಿದ್ದ ವೈಚಾರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು. ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಹೊಡೆತವನ್ನು ನೀಡಿತ್ತು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗಿದ್ದವರು ಶರಣರಾಗಿ ಬದಲಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವರು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಇರುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ 'ಮಡಿ' ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸವಾಲಾಗಿದ್ದರು. ಶರಣರಾಗಿದ್ದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೂ ನದಿಗಳ ನೀರನ್ನು ಬಳಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದು ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೇ ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಸಂಕಟದ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಬಿಜ್ಜಳನವರೆಗೂ ದೂರು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದರು.

ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಹೇಳುವಂತೆ "ಹೊಲೆಯರು ನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಸಾಲಾಗಿ ನಿಂತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ನೀರು ಮುಟ್ಟದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ".<sup>೧೨</sup> ಹೊಲೆಯರು ನೀರು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹವಾದ ಮಾತಲ್ಲವಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯು ಹೊಲೆಯರದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೊಲೆಯರು ಶರಣರಾಗಿ ಬದಲಾದರೂ ಅವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗಿಯೇ





ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದು ದೂರವಿಟ್ಟಿದ್ದರೋ ಅವರನ್ನು ಭೇಡಿಸಲು, ಗೇಲಿ ಮಾಡಲು ಶರಣರು ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ತಮಾಷೆಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ, ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಮಡಿ-ಮಡಿ, ಮೈಲಿಗೆ ಎನ್ನುವ ಒತ್ತಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಸಂಕಲೆಗಳೇ ಉಷಾ ರುದ್ರನು ಶರಣನಾಗುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಉಷಾ ರುದ್ರನ ಮನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿನ ಗಂಗಳ, ಚೆಂಬು, ಚಟ್ಟಿಗೆ, ಗುಡಾಣ, ಬಾಂಡ್ಲಿ, ಬಲೆ, ಕುಕ್ಕಿ - ಎಲ್ಲಾ ಮುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ, ಮುಟ್ಟಿ ನೋಡುತ್ತಾಳೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮನೆಯಲ್ಲಿನ ಮುಕ್ತ ಪರಿಸರ ಮುಕ್ತತೆಯು ಹೊಲೆಯನಾಗಿದ್ದ ರುದ್ರನ ಮನೆಯಲ್ಲಿನ ಅವಳಿಗೆ ಅತೀವ ಸಂತಸವನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಉಷಾ ರುದ್ರನ ಮನೆಯ ಪರಿಸರವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಉಷಾ ಹೊಲೆಯರ ಹಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ಇಡೀ ಹಟ್ಟೀ ಜನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಖುಷಿ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಉಜ್ಜ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಉಜ್ಜ : “... ಅಲ್ಲೋ, ಊರ ಮರ್ವಾಡಿ ನೊಡ್ರೋ!

ಈ ಹೊಲೇರ ಹಟ್ಟಾಗೆ ಬ್ರಾಂಬು

ವ್ಯಕ್ತಿ ೧ : ಕಾಲಿಡಾಕಿಲ್ಲ ಬ್ರಾಂಬು

ವ್ಯಕ್ತಿ ೨ : ನೋಡಿದ್ರೇ ಹೋಗಿ ಮೈ ತೊಳಕಂತಾರೆ ಅಂತೀನಿ”<sup>೨೩</sup>

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಕೆ ‘ಉಷಾ’ ಹೊಲೇರ ಹಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದೇ ಅವರ ಹಟ್ಟಿಯ ಮರ್ವಾದೆ ಹೆಚ್ಚಾಯ್ತು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೊಲೆಯರ ಹಟ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಂತಹ ಅಂತರವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ ಎಂಬುದೂ ಸೇರಿ ಹೊಲೆಯರನ್ನು ನೋಡಿದರೇ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪುನಃ ಮೈತೊಳೆದುಕೊಂಡು ಮಡಿಯಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಗಂಭೀರತೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡಿರುವ ಹಲವು ಕಂಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್‌ಗಳು ಮನುಷ್ಯ-ಮನುಷ್ಯರನ್ನೇ ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಮಾನವೀಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮರೆಸಿ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗುಣವಾಗಿದೆ.

೧೧. ಶ್ರೀರಂಗರು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನಾಧರಿಸಿ ರಚಿಸಿರುವ ‘ಹರಿಜನ್ವಾರ’ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ‘ಹರಿಜನರ ಉದ್ಧಾರ’ವು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹರಿಜನ ಪಾತ್ರಗಳು ಮೂರ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹರಿಜನ/ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಇಡೀ ನಾಟಕದ ತುಂಬೆಲ್ಲಾ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೊಡ್ಡರಾಯರು, ತಾತ್ಯಾಚಾರಿ, ಶ್ಯಾಮ, ವೇಣುಕ, ಯಮುನಾ, ವಸಂತ ಮುಂತಾದವರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಒಂದಲ್ಲಾ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ದೊಡ್ಡರಾಯನು ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ



ಹೊಲೆಯರ ದೇವಸ್ಥಾನ ಪ್ರವೇಶದ ನಾಟಕ, ಹೊಲೆಯರ ಉದ್ಧಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದೆಲ್ಲವೂ ಕೃತಿಗೆ ಬರುವುದು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡರಾಯನು ಎಲೆಕ್ಷನ್ ಗೆಲ್ಲಲುಬೇಕಾದ ತಂತ್ರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದವರು ಹರಿಜನ/ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ದೊಡ್ಡರಾಯನಂತೆಯೇ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ನಬೀಸಾಬನೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕಠೋರ ನಿಲುವಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಬೀಸಾಬ್ ಪಾತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

ನಬೀಸಾಬ್ : “... ಓ ಹೊಲೇ ಔರ್ ಮಾದಗ ಲೋಕ ಬಡೇ ಹೊಲಸ ಕಾಮಕರನೇವಾಲೇ.

ಆ ಲೋಕೋಕಿ ನಜರ ಭೀ ನಡ್ಯಾಕಿಲ್ಲ... ಎತ್ತಿಟ್ ಗಿತ್ತಿಟ್ ಹಮಕು ನಹೀ  
ಮಾಲೂಮ್, ಓ ತುಮಾರಾ ಹೊಲೇ ಲೋಕೋಕಾ ಛೊಕರಾಹೈ

ತಾತ್ಯಾಚಾರಿ : ಹುಂ - ಏನು ಮಡಿ ಮುಸಲನದು.

ಅಂತಪ್ಪ : ಎಲೆಲೆ - ಹೊಲೆಯರದು, ವೇಣಕ್ಕ, ಆ ಕೂಸು-ವೇಣಕ್ಕಾ, ಮಡೀಲೆ

ಇದ್ದಿರಿ. ನೀವು ಮುಟ್ಟಬೇಡಿರಿ””

ಹೊಲೆಯರ ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ಆದ್ಯತೆ ಅಲ್ಲವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವ ಕೆಲವರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ‘ನಬೀಸಾಬ್’ ಅಂತವರು ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯುಳ್ಳವನು. ದೊಡ್ಡರಾಯನು ಆಡುತ್ತಿರುವ ತೋರಿಕೆಯ ಉದ್ಧಾರದ ಮಾತುಗಳು ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲದೇ ಅನ್ಯ ಧರ್ಮದ ನಬೀಸಾಬ್‌ನಲ್ಲೂ ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಮಗುವು ಗಟಾರದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಾಗ ಮಡಿ-ಮಡಿ ಆಚರಿಸುವನಾಗಿ ಮಗುವನ್ನು ಎತ್ತದೇ ಹೋಗುವುದು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಮುಸ್ಲಿಂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಆಚರಣೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವುದು. ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆ ಆಚರಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ‘ತಾತ್ಯಾಚಾರಿಗೂ’ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೂ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕರಾಳತೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬರಿಗೆ, ಒಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮದವರಿಗೂ ಉಳಿಯಬೇಕಾದಂತಹ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆ ಇದ್ದಾಗಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆಯೇ ಮಡಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ನಬೀಸಾಬ್ ಅಂಥವರಿಗೂ ಲಾಭವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಬದಲಾವಣೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಮಗುವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲೂ ಆಗದಂತಹ ಕಟು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಬೀಸಾಬ್, ಅಂತಪ್ಪ, ತಾತ್ಯಾಚಾರಿ, ‘ಹೊಲೆಯರ ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುವ’(?) ದೊಡ್ಡರಾಯ ಅವರೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕುಲುಮೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದವರಾದ್ದರಿಂದ ಮಗುವನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತುವುದಕ್ಕೂ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಳಗೆ ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು, ಕ್ರೂರತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯ ಮುಖವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವೇಣಕ್ಕ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಮೀರಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಮಗುವನ್ನು ಚರಂಡಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಎತ್ತುವುದು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.





ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ 'ಜೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ಜೋಮನ ಮಗ ನೀಲನು ನದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬೇಡಿಕೊಂಡರೂ ಸುತ್ತಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ನೋಡಿಯೂ ನೋಡದವರಂತೆ, ಮೂಕರಂತೆ ನೀಲನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ನೀಲನ ಸಾವು ಆದರೆ ವೇಣುಕನ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ಚರಂಡಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಮಗುವನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲದೇ ದೊಡ್ಡರಾಯರಂತಹ ಡೋಂಗೀ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ಒಳಜಗತ್ತಿನ ಕ್ರೂರತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ, ಬಟಾಬಯಲು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಉದ್ಧಾರವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಮಾತಿನಿಂದ ಆಗುವುದಲ್ಲ, ದೇವಸ್ಥಾನ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರುವುದಲ್ಲದೇ, ಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಕಿವಿ ಕೊಡುವುದು ಎಂಬ ನೆಲೆಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು 'ಹರಿಜನ್ವಾರ'ದ ಈ ಸಂದರ್ಭವು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ತರುವ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಅಪಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಚರಂಡಿಗೆ ಮಗು ಬಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭವು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಿನ ನಾಟಕಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮನೆ-ಮನೆಗಳ ನಡುವಿನ ಪ್ರವೇಶದಲ್ಲಿ, ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ದೈಹಿಕ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಭಾಷೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ನೀರಿನ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಅಧಿಕಾರ-ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ, ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಕಾಯಕದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಕೆಲಸದ ಸಂದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಪವಿತ್ರ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭ(ಯಜ್ಞ, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು)ಗಳಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಮುದಾಯದ್ದಾಗಿಲ್ಲ ಎರಡೂ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

### ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ : ಆಶಯ ಲೇಖನ, (ಸಂ) ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩, ಪು.ಸಂ. ೧ ಮತ್ತು ೨.
೨. ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಕೋಲಾರ, ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, (ಸಂ) ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩, ಪು.ಸಂ. ೨೪೦, ೨೪೧.
೩. ಜಲಗಾರ, ಪು.ಸಂ. ೫.
೪. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೧೨, ೧೩.
೫. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೮.
೬. ಬೆನಕನಕೆರೆ, ಪು.ಸಂ. ೪೧.





- ೭ ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ, ಪು.ಸಂ. ೩.  
 ೮. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೯.  
 ೯. ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೨೪.  
 ೧೦. ಹೆಬ್ಬರಳು, ಪು.ಸಂ. ೩೯, ೪೦.  
 ೧೧. ಶಿವರಾತ್ರಿ, ಪು.ಸಂ. ೩೫.  
 ೧೨. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೧.  
 ೧೩. ಮಹಾಚ್ಯುತ, ಪು.ಸಂ. ೨೮.  
 ೧೪. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ, ಪು.ಸಂ. ೪೮.  
 ೧೫. ಪಂಚಮ, ಪು.ಸಂ. ೨೭.  
 ೧೬. ತಲೆದಂಡ, ಪು.ಸಂ. ೪.  
 ೧೭. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೫.  
 ೧೮. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೫.  
 ೧೯. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೪೭, ೪೮.  
 ೨೦. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಪು.ಸಂ. ೨೨, ೨೩.  
 ೨೧. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೨೮, ೨೯.  
 ೨೨. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೩೬.  
 ೨೩. ಅದೇ, ಪು.ಸಂ. ೬೩.  
 ೨೪. ಹರಿಜನ್ವಾರ, ಪು.ಸಂ. ೪೩೮, ೪೪೦, ೪೪೧.

□□



ಅಧ್ಯಾಯ : ಎಂಟು

ಸಮಾರೋಪ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳು

---





ಅಧ್ಯಾಯ : ಎಂಟು

## ಸಮಾರೋಪ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳು

ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ಆಧುನಿಕ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಜಾತಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿರುವುದು ತುಂಬಾ ಕಡಿಮೆ ಇದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

ಜಾತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿ. ಜಾತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ, ಅದು ಒಂದು ಪಿಡುಗು, ಅದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರೋಗ. ಹೀಗೆ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವಾದ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿವೆ; ಚರ್ಚೆ, ಅಧ್ಯಯನ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿವೆ. ಅವು ಜಾತಿಯ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪಾತ್ರ, ಪರಿಣಾಮ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಜಾತಿಗಳ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಆ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಹಲವು ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿವೆ.

ಸಮಾಜ ಬದಲಾದ ಹಾಗೆ, ಜಾತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು, ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು, ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆ ಹಾಗೂ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಆಲೋಚನೆಗಳು ಆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಶೋಷಣೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿವೆ.

ಭಾರತದ ಹಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಅನೇಕ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿವೆ; ನಡೆಸಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ ನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು





ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡಿವೆ. ಹಲವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಇತ್ತೀಚಿನ ಎನ್.ಜಿ.ಓ.ಗಳು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಜನಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸುವ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಕೂಡ ಎದುರಾಗಿವೆ.

ಇದಲ್ಲದೆ ಜಾತಿಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ, ಜಾತಿಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ, ಜಾತಿಗೂ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ, ಜಾತಿಗೂ ಭಾಷೆಗೂ, ಜಾತಿಗೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ, ಜಾತಿಗೂ ಆಹಾರದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ, ಜಾತಿಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ, ಜಾತಿಗೂ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೂ, ಜಾತಿಗೂ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೂ, ಜಾತಿಗೂ ಮತಾಂತರಕ್ಕೂ, ಜಾತಿಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ, ಜಾತಿಗೂ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ, ಜಾತಿಗೂ ಸರಕಾರಿ ನೌಕರಿಗಳಿಗೂ, ಜಾತಿಗೂ ಆಧುನಿಕತೆಗೂ ಹೀಗೆ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದ ವೈಚಾರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದೆ; ಆ ಚರ್ಚೆ ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಇಷ್ಟೂ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಡೆದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಆ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಡಿಲಿಕೆ ಅಥವಾ ಅದರ ತಾರತಮ್ಯಗಳ ನಿವಾರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ.

ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿವೆ. ಆದರೆ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವ ಕ್ರಮವು ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾರವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಕನ್ನಡದ ಸಣ್ಣ ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜಾತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ವಿವಿಧ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವ ಕ್ರಮವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದ್ದು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಕ್ರಮವು ಕಥೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಓದುಗ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿವೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಯೋಗ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಇಂತಹದ್ದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾರದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ದೃಶ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ತರಲಾಗುತ್ತಿದೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ತರಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕೇವಲ ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳು ತಮ್ಮ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ನಾಟಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ವರ್ಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ



ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು, ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು, ವರ್ಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಬ ವಿಂಗಡಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಬಹುತೇಕ ವರ್ಣದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಓದುಗ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ರಂಗಪ್ರಯೋಗದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೆರಡೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಉಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಓದುಗ ಪಠ್ಯವಾಗಿದ್ದಾಗ ಒಂದು ಕೃತಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಓದುಗ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಪಠ್ಯವು ದೃಶ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ಹಲವರು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾರಣವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟೊಂದು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲವೇನೋ ಎಂತಲೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅನಿಸಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಆ ಬಗೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಭಿತ್ತಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳು ಇರಬಹುದು.

### ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳು

ಇದು ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದು. ಒಟ್ಟು ಹದಿನೈದು ಬಿಡಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಒಂದು:

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಬರಹಗಳಿಗಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಿತ ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಬರಹಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಮತ್ತು ಜಾತಿಯನ್ನು ಚಲನಶೀಲ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಈ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ಇಡಿಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಎರಡು:

ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಓದುಗ ಪಠ್ಯವೂ ಹೌದು; ಜೊತೆಗೆ ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗ ಪಠ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹಾಗಾಗಿ ನಾಟಕ ಕೃತಿಗಳು ಉಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಜಾತಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ





ಗ್ರಹಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಓದುಗ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಿವೆ. ಈ ಅಂಶವು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನಾ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಬಹುದು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಾಟಕ ಪಠ್ಯಗಳ ರಂಗ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಆಯಾಮ ಕಾಣದೆಯೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಅಂಶವು ಉಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ನಾಟಕಗಳು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೂರು:

ಉಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಆತ್ಮಕತೆ ಮುಂತಾದುವು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬಹುತೇಕ ಓದುಗ ಪ್ರಧಾನ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಓದುಗರು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿವಿಧ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕಗಳು ದೃಶ್ಯ ಪ್ರಧಾನ ಮಾಧ್ಯಗಳೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ನಾಟಕ ರಚನೆಯ ಹಿಂದೆ ಈ ಮನೋಧರ್ಮವೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನಾಲ್ಕು:

ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು: ವರ್ಣದ ನೆಲೆ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ನೆಲೆ. ಎರಡು: ಮೇಲು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿ ಎಂಬ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆ ಜೊತೆಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಲೆ. ಮೂರು: ಜಾತಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ನೆಲೆ. ನಾಲ್ಕು: ಮತಾಂತರದ ನೆಲೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಐದು:

ನಾಟಕ ಪಠ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಈ ದ್ವಿಮುಖ ಆಯಾಮದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಉಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಗಂಭೀರತೆಯನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ಎದುರುಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ವರ್ಣದ ಚೌಕಟ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು, ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್ ಇವರ ನಾಟಕಗಳು, ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ 'ಹೆಬ್ಬರಳು', ಶ್ರೀರಂಗರ 'ದರಿದ್ರ ನಾರಾಯಣ', 'ಉದರ ವೈರಾಗ್ಯ', ಶೂದ್ರ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅವರ 'ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ', ನಿಸರ್ಗಪ್ರಿಯ ಅವರ 'ಅಗ್ನಿ' ಮತ್ತು 'ಶುನಶ್ಯೇಪ' ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ 'ಏಕಲವ್ಯ' ಆಧಾರಿತ ಹಲವು ನಾಟಕಗಳು ಇದೇ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆರು:

ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ವರ್ಣ ಆಧಾರಿತ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಕೆಲವು ನಾಟಕಗಳು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮೂರು ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಈ





ಅಧ್ಯಯನವು ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಒಂದು: ಮೇಲು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಳು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಜಲಗಾರ', ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ 'ಏಕಲವ್ಯ' ಮತ್ತು ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ 'ಹೆಬ್ಬೆರಳು', ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್ ಅವರ 'ಹಯವದನ' ಮತ್ತು 'ತಲೆದಂಡ', ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟ ಅವರ 'ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ' ಈ ನಾಟಕಗಳು ವರ್ಣ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆಚೆಗಿರುವ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಏಳು:

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ನಾಟಕಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ, ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನೂ ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿವೆ. 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯ ರುದ್ರ, ಉಜ್ಜ, ಕೆಂಚ, 'ತಲೆದಂಡ'ದ ಮಲ್ಲಿಬೊಮ್ಮ, ಹರಳಯ್ಯ, ಕಲ್ಯಾಣಿ, 'ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ'ಯ ಜಾತಿಗಾರ, ನಿತ್ತಿಲೆ, 'ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ'ದ ಏಕನಾಥ - ಪಾತ್ರಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯ ಪ್ರವೇಶ ('ಜಲಗಾರ'), ಮನೆಯ ಪ್ರವೇಶ ('ತಲೆದಂಡ'), ಆಹಾರ ('ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'), ನೀರನ್ನು ಬಳಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ('ಬೆನಕನ ಕೆರೆ'), ಕಾಯಕ ('ಸಂಕ್ರಾಂತಿ', 'ಜಲಗಾರ', 'ತಲೆದಂಡ'), ಚರಂಡಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಮಗುವನ್ನು ಎತ್ತದೇ ಇರುವುದು ('ಹರಿಜನ್ವಾರ') ಈ ಮುಂತಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಎಂಟು:

ನಾಟಕಗಳು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ 'ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆ'ಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು ನಾಶವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಆಲೋಚನೆಗಳೂ ಹಾಗೂ ಆ ಕುರಿತ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ದೀರ್ಘವಾದ ಪರಂಪರೆಯೇ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಇದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಸಂಘಟಿತರಾದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವೂ, ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೇ ಅವರು ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಸಂಘಟಿರಾಗುವುದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಯ ಅಥವಾ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳ ಐಡೆಂಟಿ(ಅಸ್ಥಿತೆ)ಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಅಪಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮಹಾನ್ ವ್ಯಂಗ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು, ಅದರ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಮೂರ್ತರೂಪವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಒಂಭತ್ತು:

ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ನಾಟಕಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮೂರು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಒಂದು: ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವ ನಿರೂಪಣೆ. ಎರಡು: ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು



ನಿರಾಕರಿಸಿರುವ ನಿರೂಪಣೆ. ಮೂರು: ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಬದಲಾಗದ ಸ್ವರೂಪದ ನಿರೂಪಣೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹತ್ತು:

‘ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ’, ‘ಪಂಚಮ’, ‘ತಲೆದಂಡ’, ‘ಶಿವರಾತ್ರಿ’ ‘ಸಂಕ್ರಾಂತಿ’ ಈ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡು: ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುವ ನಿರೂಪಣೆ. ‘ಪಂಚಮ’, ‘ಏಕಲವ್ಯ’ (ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ), ‘ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ’, ‘ಸಂಕ್ರಾಂತಿ’ ಈ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚನೆಯಾಗಿರುವ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ‘ಸಂಕ್ರಾಂತಿ’, ‘ತಲೆದಂಡ’ ಮತ್ತು ‘ಶಿವರಾತ್ರಿ’ ಈ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸ್ಥಿತೆಯು ಬದಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹನ್ನೊಂದು:

ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ವಿವಿಧ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಈ ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ, ನಂತರದ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರವು ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ‘ಬದುಕಿಗೊಂದು ಮಾತಿದ್ದರೆ’ ನಾಟಕವು ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹನ್ನೆರಡು:

ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ನಾಟಕಗಳ ಕಥಾಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ‘ಜಗದೇವ’ (‘ತಲೆದಂಡ’), ‘ಉಷಾ’, ‘ಬಸವಣ್ಣ’ (‘ಸಂಕ್ರಾಂತಿ’), ‘ಪದ್ಮಿನಿ’, ‘ದೇವದತ್ತ’ (‘ಹಯವದನ’) ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿದ್ದು, ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ನಾಟಕ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ನಾಟಕಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ತಿರುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹದಿಮೂರು:

ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ನಾಟಕಕಾರರು ವರ್ಣದ ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯನ್ನೂ ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀರಂಗರ ‘ಮುಕ್ಕಣ್ಣ’, ‘ದರಿದ್ರ ನಾರಾಯಣ’, ಕುವೆಂಪು ಅವರ ‘ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ’, ಬೆರಳ್ಳಿ ಕೊರಳ್, ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್ ಅವರ ‘ಹಯವದನ’, ‘ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ’. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.





ಹದಿನಾಲ್ಕು:

ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ನಾಟಕಕಾರರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟ ಅವರ 'ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ', ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ 'ಏಕಲವ್ಯ'. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹದಿನೈದು:

ಇಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕೆಲವು ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸದೆ ಮೌನ ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ದನಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

□□





## ಗ್ರಂಥಯುಗ

---

೧. ಮೂಲ ಪಠ್ಯಗಳು

೨. ನೆರವಾದ ಪಠ್ಯಗಳು

೩. ಲೇಖನಗಳು



## ಗ್ರಂಥಮುಖ

### ೧. ಮೂಲ ಪಠ್ಯಗಳು

ಕುವೆಂಪು, ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ವಾಣಿವಿಲಾಸಪುರಂ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೧೦.  
ಕುವೆಂಪು, ಬೆರಳ್‌ಗೆ ಕೊರಳ್, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ವಾಣಿವಿಲಾಸಪುರಂ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೧೧.

ಕುವೆಂಪು, ಜಲಗಾರ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ವಾಣಿವಿಲಾಸಪುರಂ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೧೧.  
ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡ, ಹಯವದನ, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ಧಾರವಾಡ, ೨೦೧೦.  
ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡ, ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಕನ್ನಡ ಭವನ, ಜೆ.ಸಿ.ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬.

ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡ, ತಲೆದಂಡ, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ಧಾರವಾಡ, ೨೦೧೦.  
ಗಿರೀಶ ಕಾರ್ನಾಡ, ಯಯಾತಿ, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ಧಾರವಾಡ, ೨೦೦೯.

ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಹೆಬ್ಬರಳು, ಸಂ. ಶಿವಾಜಿ ಜೋಯಿಸ್ ಎಸ್. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಮಗ್ರ ನಾಟಕಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾಲಯ: ಪ್ರಕಾಶಕರು: ಜಯನಗರ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೮.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಶಿವರಾತ್ರಿ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬಸವನಗುಡಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೧.  
ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಋಷ್ಯಶೃಂಗ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬಸವನಗುಡಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೧.  
ನಿಸರ್ಗಪ್ರಿಯ, ಅಗ್ನಿ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಫಾತಿಮಾ ಗಾರ್ಡನ್ಸ್, ವೆಲೆನ್ಸಿಯಾ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೮೯.

ನಿಸರ್ಗಪ್ರಿಯ, ಬೆನಕನಕೆರೆ ಮತ್ತು ಶುನಶ್ಯೇಪ (ಎರಡು ನಾಟಕಗಳು) ಅಂಕಿತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಸವನಗುಡಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬.

ಲಂಕೇಶ ಪಿ, ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಲಂಕೇಶ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಸವನಗುಡಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೧.  
ಶಿವಪ್ರಕಾಶ ಎಚ್.ಎಸ್. ಮಹಾಚೈತ್ರ, ರಂಗಸಂಪದ ಪ್ರಕಾಶನ, ರಾಜಾಜಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೬.





ಶೂದ್ರ ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ಬದುಕಿಗೊಂದು ಮಾತಿದ್ದರೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ, ಶೂದ್ರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಜೆ.ಪಿ.ನಗರ  
ಆರನೇ ಹಂತ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪.

ಶ್ರೀರಂಗ, ಹರಿಜನ್ವಾರ, ಸಂ. ಜಿ.ಎಸ್. ಅಮೂರ, ಶ್ರೀರಂಗ ಸಾರಸ್ವತ-೨, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು  
ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫.

ಶ್ರೀರಂಗ, ಮುಕ್ಕಣ್ಣ ವಿರಾಟ ಪುರುಷ, ಸಂ. ಜಿ.ಎಸ್. ಅಮೂರ, ಶ್ರೀರಂಗ ಸಾರಸ್ವತ-೨,  
ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫.

ಶ್ರೀರಂಗ, ದರಿದ್ರ ನಾರಾಯಣ, ಸಂ. ಜಿ.ಎಸ್. ಅಮೂರ, ಶ್ರೀರಂಗ ಸಾರಸ್ವತ-೨, ಕನ್ನಡ  
ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫.

ಶ್ರೀರಂಗ, ಸಂಜೀವನಿ, ಸಂ. ಜಿ.ಎಸ್. ಅಮೂರ, ಶ್ರೀರಂಗ ಸಾರಸ್ವತ-೨, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು  
ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫.

ಶ್ರೀರಂಗ, ಉದರ ವೈರಾಗ್ಯ, ಸಂ. ಜಿ.ಎಸ್. ಅಮೂರ, ಶ್ರೀರಂಗ ಸಾರಸ್ವತ-೨, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು  
ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫.

ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟ, ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಏಕಲವ್ಯ, ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಾಗಲಕೋಟೆ, ೧೯೮೮.  
ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಏಕಲವ್ಯ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಗಾಂಧಿ ಬಜಾರ್ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ, ಬಸವನಗುಡಿ,  
೨೦೦೩.

ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಪಂಚಮ ಮತ್ತು ನೆಲಸಮ, ಪಂಚಮ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೦.

## ೨. ನೆರವಾದ ಪಠ್ಯಗಳು

ಅಮರೇಶ ನುಗೋಡಣಿ(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವೈಧಾನಿಕತೆಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ  
ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೮.

ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ(ಸಂ), ಗ್ರಾಮಾಯಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ  
ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೧೦.

ಅಕ್ಷರ.ಕೆ.ವಿ., ಮಾವಿನ ಮರದಲ್ಲಿ ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ, ೨೦೦೨.

ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ,  
ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨.

ಅಶೋಕ. ಟಿ.ಪಿ., ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೧.

ಅಶೋಕ. ಟಿ.ಪಿ., ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪರ್ಕ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೮೬.

ಈರಣ್ಣ ಕೋಸಗಿ, ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ೧೯೯೬, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ನೃಪತುಂಗ  
ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೭.





ಉಷಾ. ಎಂ., ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ  
ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೫.

ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ(ಅನು), ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಜಾತಿ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್,  
ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬.

ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ರಂಗಭೂಮಿ ಅಂದು-ಇಂದು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,  
ಧಾರಾವಾಡ,

ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಚಂದರ್, ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳು: ವಿಮರ್ಶೆ, ಸ್ವಪ್ನಬುಕ್ ಹೌಸ್,  
ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩.

ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯ ಕೆ.ಎಲ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ, ವಿಶ್ರಾಂತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೩.  
ಜಯದಿಪ್ಪೀನ್ ದೋಡಿಯಾ, ದಿ ಪ್ಲೇಸ್ ಆಫ್ ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ, ಪ್ರೆಸ್ಬಿಜ್ ಬುಕ್, ನವದೆಹಲಿ,  
೧೯೯೯.

ಜಯಪ್ರಕಾಶ ಮಾವಿನಕುಳಿ, ಶಿವಾಪುರ ಕಂಬಾರ ನಮಸ್ಕಾರ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅಭಿನಂದನ  
ಸಮಿತಿ, ಮೂಡಬಿದಿರೆ, ೨೦೦೪.

ಜವರಯ್ಯ ಮ.ನ., ಜಾತಿ ಸತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೦.

ಡೊಮೆನಿಕ್ ಡಿ., ದಮನಿತ ದನಿಗಳ ಚಿಂತನ, ಸಖಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ೨೦೦೭.

ದುರ್ಗದಾಸ್ ಕೆ.ಆರ್., ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ.

ಧನವಂತ ಹಾಜವಗೋಳ, ಹೊಳೆದದ್ದು ತಾರೆ, ಮಹಾದೇವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭.

ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್(ಸಂ), ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ  
ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೧೧.

ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, ಇಂತಿ ನಮಸ್ಕಾರಗಳು, ಪಲ್ಲವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ, ೨೦೧೪.

ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಕೃಷ್ಣ, ನವ್ಯತೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯.

ನಾಗಭೂಷಣ ಡಿ.ಎಸ್., ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು,  
೨೦೦೫.

ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ., ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು, ವಿವೇಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೭.

ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ., ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ(ಸಂ), ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ೨, ಬೆಂಗಳೂರು  
ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೧.



ನಾವಡ ಎ.ವಿ.(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ,  
೨೦೦೬

ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು, ಶುದ್ಧ ತಪಸ್ವಿ: ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು,  
೨೦೦೪.

ನಿಸರ್ಗಪ್ರಿಯ, ಅಗ್ನಿ(ನಾಟಕ), ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೮೯.

ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ.ಎಂ., ಕದಡು, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ೨೦೦೮

ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ.ಎಂ., ಜಾತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,  
ಹಂಪಿ, ೨೦೧೦.

ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ.ಎಂ., ಸಂಶೋಧನೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,  
ಹಂಪಿ, ೨೦೧೦

ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ.ಎಂ., ಮುಖಾಮುಖಿ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ೨೦೦೮

ಪೋತೆ ಎಚ್.ಟಿ.(ಸಂ), ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು,  
೨೦೦೭

ಪ್ರಧಾನ ಗುರುದತ್ತ, ಡಾ. ಬಾಹಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು  
ಭಾಷಣಗಳು (ಸಂಪುಟ-೧), ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಭಾಷಾ  
ಭಾರತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯.

ಪ್ರಭಾವತಿ ಎಸ್.ವಿ., ಪುಷ್ಪ ಎಚ್.ಎಲ್., ಅವಲೋಕನ, ಸುಮುಖ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು,  
೨೦೦೫

ಪ್ರಭುಸ್ವಾಮಿ ಮಠ, ನಿರಂತರ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೊಡು, ೧೯೯೬.

ಪ್ರಶಾಂತ ನಾಯಕ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು,  
೨೦೦೬

ಪ್ರಸಾದಸ್ವಾಮಿ ಎಸ್., ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ,  
೨೦೧೦.

ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಕರ್ನಾಟಕ  
ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩.

ಬಸವರಾಜ ಡೋಣೂರ, ಬಯಲ ಬೆರಗು, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫.

ಬಸವರಾಜ ಪಿ. ಡೋಣೂರ, ಕನ್ನಡ ನಾಟಕ ಮತ್ತು ರಂಗಭೂಮಿ, ನೀಲಪರ್ವತ ಪ್ರಕಾಶನ,  
ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭.





ಬಸವರಾಜ ಸುಬರದ, ವಚನಕಾರರು ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೪.

ಬಾಬು ಜಗಜೀವನರಾಮ್, ರಾಹು(ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ), ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ : ಸಮಸ್ಯೆ-ಸವಾಲುಗಳು, ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ, ೨೦೧೩.

ಭಂಡಾರಿ ಆರ್.ವಿ., ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಹೇಮಂತ ಪ್ರಕಾಶನ, ರಾಜಾಜಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫.

ಭಂಡಾರಿ. ಆರ್.ವಿ., ವರ್ಣದಿಂದ ವರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩.

ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ ಕೆ., ಪಿ.ಲಂಕೇಶ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫.

ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ ಕೆ. ಒಡನಾಟ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩.

ಮಲ್ಲಿಕಾ ಘಂಟಿ(ಸಂ), ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳವಳಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩.

ಮಲ್ಲಿಕಾ ಘಂಟಿ(ಸಂ), ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ನೀವು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೨೦೦೮.

ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟ., ರಂಗಧಾಮ, ಸಪ್ನಾಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫.

ಮಾರುತಿ ಎಸ್.(ಸಂ), ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬.

ಮಿತ್ರ ಆ.ರಾ, ಕೈಲಾಸಂ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೩.

ಮೊಗ್ಗಿ ಗಣೇಶ್, ದಲಿತ ಕಥನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೬.

ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ ಕೆ., ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಜನತೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,ಹಂಪಿ.೨೦೦೪.

ರಂಗನಾಥರಾವ್ ಜಿ.ಎನ್., ಒಳನೋಟ, ಸ್ನೇಹ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೦.

ರಂಗರಾಜ ವನದುರ್ಗ(ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜನಪರ ಚಳುವಳಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬.

ರಂಜಾನ್ ದರ್ಗಾ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸವಾಲಾದ ಶರಣರು, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೧೩.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೧೧.

ರಾಜಪ್ಪ ದಳವಾಯಿ, ಓದು ಬರಹ, ಶುಭ ಮುದ್ರಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಲೇಔಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨.





ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಅಸಮಗ್ರ ಪಲ್ಲವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ, ೨೦೧೦.

ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ನಡುಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಕಂದಿಲುಗಳು, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೪.

ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್. ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ ಅವರ ಮೂರು ನಾಟಕಗಳು, ಸಪ್ತಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೨.

ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು, ಮಾರ್ಗಾಂತರ, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩.

ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು, ಪರಕಾಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦.

ಲಂಕೇಶ ಪಿ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನವ್ಯತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೨.

ಲಕ್ಷ್ಮಿಪತಿ ಕೋಲಾರ., ಪದ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿ, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩.

ವಿಕ್ರಮ ವಿಸಾಜಿ, ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳು, ಸಂಚಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧.

ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೩.

ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬.

ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು, ಜಾತಿ ಸಂವಾದ, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೪.

ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದ, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೪.

ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಬಿ.ವಿ., ಪೂರ್ವ ನಿಶ್ಚಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ರೂಪ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೪.

ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಎಚ್.ಎಸ್., ಮಾದರಿ ಮಾದಯ್ಯ (ನಾಟಕ), ಸಮುದಾಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಸವನಗುಡಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೨.

ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಎಚ್.ಎಸ್., ಮಂಟೇಸ್ಸಾಮಿ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗ, ರಂಗಯಾತ್ರಾ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೧.

ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರ, ವೈಚಾರಿಕ ಪುಸ್ತಕ ಮಾಲೆ, ಶಿವನಿ, ೧೯೯೩.

ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್., ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೭.

ಸಿ.ಆರ್.ಸಿಂಹ. ನಿಮ್ಮ ೨ ಸಿಮ್ಮ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭.

ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೭.

ಸುಜ್ಞಾನಮೂರ್ತಿ(ಅನು), ಜಾತಿ ವಿನಾಶ, ವರ್ಗ ವಿನಾಶ, ಪಲ್ಲವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ, ೨೦೧೨.



ಸೂರಮ್ಮನಹಳ್ಳಿ ಉಮೇಶ, ಕನ್ನಡ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜ, ಸಖಿ ಪ್ರಕಾಶನ,  
ಹೊಸಪೇಟೆ, ೨೦೧೧.

ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ, ಕನ್ನಡ ನಾಟಕ ಸಂಪುಟ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು,  
೧೯೮೨.

ಹಸನ್ ನಯೀಂಸುರಕೋಡ, ಡಾ. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ 'ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ', ಲಂಕೇಶ  
ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

## ೨. ಲೇಖನಗಳು

ಇಂದ್ರಜಿತ್ ಲಂಕೇಶ್ (ಸಂ)., ಲಂಕೇಶ್ (ವಾರಪತ್ರಿಕೆ), ಅಂತರ್‌ಜಾತಿ ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಜಾತಿ  
ವಿನಾಶ: ಒಂದು ಅನಿಸಿಕೆ-ಎಚ್.ಎಸ್. ಅನುಪಮಾ. ಜುಲೈ ೧೩, ೨೦೧೧.

ಕಸ್ತೂರಿ (ಮಾಸಿಕ), ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಫೆಬ್ರವರಿ, ವರ್ಷ-೫೪, ಸಂಚಿಕೆ-೬. ೨೦೧೦,  
ಮಯೂರ (ಮಾಸ ಪತ್ರಿಕೆ), ಪ್ರತಿರೋಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಕಡೆಗೆ(ಲಂಕೇಶರ ಸ್ತೀವಾದಿ  
ಚಿಂತನೆ) ಜೂನ್, ೨೦೦೮.

ವಿವೇಕ ಶಾನಭಾಗ (ಸಂ)., ದೇಶಕಾಲ (ತ್ರಿಮಾಸಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪತ್ರಿಕೆ), ಏಪ್ರಿಲ್-ಜೂನ್  
೨೦೧೧.

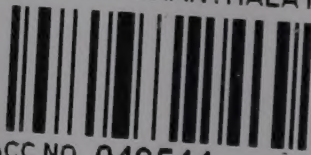
□□







AKSHARA GRANTHALAYA



ACC.NO. 049544

049544







---

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ